







248	249	250	251	252	253	254	5
273	274	275	276	277	278	279	3
298	299	300	301	302	303	304	30
323	324	325	326	327	328	329	31
348	349	350	351	352	353	354	35
373	374	375	376	377	378	379	38
398	399	400	401	402	403	404	40
423	424	425	426	427	428	429	43
448	449	450	451	452	453	454	



هذه الحدود والى تصوره بما يخصه وأما حكماءه عن الغلاصة ان اسم الموجودات ما يدل من  
ذوات الاشياء على لازم عام لها فهو قول باطل وقد بيناه في غير ما موضع ومقاله أحد منهم الابن  
سدينا فقط وذلك انه لما انتفى عنده ان يكون جنساً متولاً بتواطئ وانتفى أيضاً ان يكون اسماً  
مستتر كما زعم انه اسم يدل على لازم عام للاشياء ومقاله في الذات يلزمه في اللازم ولو كان لازماً  
يقال في جواب ما هو وايضاً ان كان يدل على لازم الاشياء فهل يدل على ذلك اللازم بتواطئ أو  
بأشتراك أو يلزم آخر فان كان يدل بتواطئ فكيف يوجد عرض مقول متواطئ على أمور  
مختلفة الذوات وأظن ابن سينا انه يسلم هذا وهو مستحيل لانه لا يكون عن الاشياء المختلفة شئ  
هو متفق وواحد الا من جهة ما تلك الاشياء المختلفة متفقة في طبيعة واحدة اذ يلزم ضرورة ان  
يكون اللازم الواحد عن طبيعة واحدة كما يكون العقل الواحد صادراً أيضاً عن طبيعة واحدة  
وإذا كان ذلك مستحيلاً فاسم الموجودات ما يدل من الاشياء على ذوات متعارفة المعنى وبعضها في  
ذلك أتم من بعض ولذلك كانت الاشياء التي وجود مثل هذا الموجود فيها أول هو العلم في سائر  
ما يوجد فيها في ذلك الجنس مثال ذلك ان قولنا حار مقول بتقدم وتأخير على النار وعلى  
الاشياء الحارة والذي يقال عليه بتقدم منها وهي النار هي السبب في وجود سائر الاشياء الحارة  
حارة وكذلك الامر في الجوهر وفي العقل وفي المبدء وفي ما أشبه ذلك من الاسماء وأكثر طبائع  
ما يحتوي عليه العلم الالهي هو من هذا الجنس والاسماء التي بهذه الصفة توجد في الجوهر  
وتوجد في الاعراض ومقاله في رسم الجوهر فهو شئ لا معنى له بل الوجود هو جنس الجوهر  
الماخوذ في حده على نحو ما توجد أجسام هذه الاشياء في حدودها وقد بين ذلك أبونصر في كتابه  
في البرهان والامر عند القوم أشهر من هذا وانما غلط ابن سينا انه لما رأى اسم الموجود يدل على  
الصادق في كلام العرب وكان الذي يدل على الصادق يدل على عرض ولا يدل في الحقيقة على  
معقول من المعقولات الثواني أعني المنطقية ظن انه حقيقاً استعمله المترجمون انما يدل على هذا  
المعنى وليس الامر كذلك بل انما قصد به المترجمون ان يدل به على ما يدل عليه اسم الذات والذات  
وقد بين ذلك أبونصر في كتاب الحروف وعرف ان أسباب الغلط الواقع في ذلك هو ان اسم الموجود  
هو شكل المشتق والمشتق يدل على عرض بل هو في أصل اللغة مشتق لأن المترجمين لما لم  
يحدوا في لسان العرب لفظ ما يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء ينسبونه الى الجوهر والعرض  
والى القوة والفاعل أعني لفظاً هو مثال أول دل عليه بعضهم باسم الموجود لا عن أن يفهم منه  
معنى الاشتقاق فيدل على عرض دل على معنى ما يدل عليه اسم الذات فهو اسم صناعي لا لغوي  
وبعضهم رأى لموضع الاشتكال الواقع في ذلك ان يعرف عن المعنى الذي قصد في لسان اليونان  
التكلم فيه بان اشتق من لفظ الصنعة الذي يدل على ارتباط المحول بالموضوع ما يدل على ذلك  
المعنى لانه رأى أن هذا أقرب الى الدلالة على هذا المعنى فاستعمل بدل اسم الموجود اسم الصنعة  
لكونه أيضاً تكلف من هذا اللفظ صيغة موجودة في لسان العرب ولذلك عدل المترجمون الى  
الاسم الموجود والوجود الذي هو معنى الصادق هو الذي يفهمه هو غير مفهوم المساهية  
ولذلك لم يعمل المساهية من لا يعرف الوجود هذا المعنى هو غير المساهية في المركب ضرورة  
وهو في البسيط والمساهية واحد لا المعنى الذي دل به عليه المترجمون باسم الموجود فان هذا



جعل الاراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس بـ نزلة من جعل الاشياء كلها اغذية لجميع الناس ومن منع النظر مستأهلها بمنزلة من جعل الاغذية كلها مومما لجميع الناس وليس الامر كذلك بل فيها ما هو سم لنوع من الانسان وغذاء لنوع آخر فمن سقى الناس من هو في حقهم فقد استحق القودوان كان في حق غيره غدا ومن منع السم من هو في حقهم غدا حتى مات وجب عليه القرد ايضا فعلى هذا ينبغي ان يفهم الامر في هذا وان كان اذا تعدى الشرير الجاهل فسقى السم من هو في حقهم على انه غدا فقد ينبغي على الطبيب ان يجتهد بصناعتة في شفاؤه ولذلك استخرونا نحن الحكماء في مثل هذا الكتاب والافعال كثيرا ان ذلك يجوز لنا بل هو من اكبر المعاصي ومن اكبر الفساد في الارض وعقاب المفسدين مع ائوم بالشريرة واذا لم يكن بد من الكلام في هذه المسئلة فانه في ذلك بحسب ما تابغه قوة الكلام في هذا الموضع عند من لم يتقدم في تناقض بالاشياء التي يجب بها الارتياض قبل النظر في هذه المسئلة فنقول ان القوم لما نظروا الى جميع المدركات وجدوا انها صنفان صنف مدرك بالمحس وهي اجسام قائمة بذاتها مشار اليها واعراض مشار اليها في تلك الاجسام وصنف مدرك بالعقل وهي ماهيات تلك الامور المحسوسة وطبائعها اعني الجواهر والاعراض ووجدوا التي لها ماهيات بالحقيقة فيها هي الاجسام واعني بالماهيات للاجسام صفات موجودة فيها بها صارت تلك الاجسام موجودة بالفعل ومخصوصة بصدور فعل من الافعال يصدر عنها واختلفت هذه الصفات الاعراض عندهم بان وجدوا الاعراض امورا زائدة على الذات المشار اليها القائمة بنفسها محتاجة الى الذوات القائمة بها والذوات غير محتاجة في قوامها اليها اعني الى الاعراض ووجدوا هذه الصفات التي ليست باعراض زائدة على الذات بل هي نفس حقيقة الذات المشار اليها القائمة بنفسها حتى متى توهم ارتفاع تلك الصفات ارتفعت الذات وقفوا على هذه الصفات في الموجودات المشار اليها اعني الاجسام من قبل افعال جسم جسم من تلك الاجسام الخاصة بها مثال ذلك انه لم اذكر كوا الصفات التي بها صارت النباتات نباتا من قبل فعله الخاص به والصفات التي بها صار الحيوان حيوانا من قبل افعال الحيوان الخاصة به وكذلك اذكر كوا ان في الجمادات صور بهذه الصفة تخصها من قبل افعال الجمادات الخاصة بها ثم لما نظرنا في هذه الصفات علموا انها في محل من تلك الذات وتوهم في ذلك المحل بانقلاب الموجودات المشار اليها من نوع الى نوع ومن جنس الى جنس بانقلاب تلك الصفات وتغيرها مثال ذلك انقلاب طبيعة النار الى الهواميزوال الصفة التي عنها يصدر فعل النار وهي التي بها جهت النار نار الى الصفة التي عنها يصدر فعل الهواميزوال الخاص به وهي التي هي بها الهواميزوال واستدلوا ايضا على وجود هذا المحل بكون الذات المشار اليها تفعل عن غيرها كما استدلو بانفصال على الصورة وذلك انه لم يمكن ان يتوهم ان الفعل والامتعال هما عن حتى هو طبيعة واحدة فاعقدوا من اجل هذا ان جميع الاجسام الفاعلة المنفصلة مركبة من طبيعتين فاعلة ومفعلة فمفعلة الفاعل صورة وماهية وجوهر ومفعلة الموضوعات وعناصر ومادة وتوهم من هذا ان هذه الاجسام المحسوسة ليست اجساما بسيطة على ما يظهر للحس ولا مركبة من اجسام بسيطة اذ كان كل جسم له فعل وانه قال وراوان الذي يدرك الحس من

بل بالذين في غاية الشرو كيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما سـ تفاد هذا الرجل من النسيئة  
وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعها انما سـ تفادها من كتب الفلاسفة ومن  
تعاليمهم وهب لنا اذا اخطوا في شيء فليس من الواجب ان ينكرو فضلهم في النظر وما راضوا به  
عقولنا ولولم يكن لهم الاصناعة المنطق لكان واجبا عليه وعلى جميع من عرف مقدار هذه  
الصناعة شكرهم عليها وهو متعرف بهذا المعنى وداع اليه وقد وضع فيها التأليف ويقول انه  
لا سبيل الى ان يعلم أحد الحق الا من هذه الصناعة وقد بلغ الغلو فيها الى أن استخرجها من كتاب  
الله تعالى أفيحور زمان استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفادوه منها حتى فان أهل زمانه  
وعظم في ملة الاسلام صديقه وذكره ان يقول فيهم هذا القول وان يصرح بدمهم على الاطلاق  
وذم علومهم وان وضعنا انهم يحطون في اشياء من العلوم الالهية فاننا انما نتخرج على خطتهم  
من القوانين التي علمونا بابها في علومهم المنطقية ونقطع انهم لا يلزمونا على التوقيف على  
خطأ أن كان في آرائهم فان قصدهم اغاها هو معرفة الحق ولولم يكن لهم الا هذا القصد لكان  
ذلك كافيا في مدحهم مع انه لم يقل أحد من الناس في العلوم الالهية قولاً يعتد به وليس  
يعصم أحد من الخطأ الا من عصمه الله تعالى بامر الهى خارج عن طبيعة الانسان وهم  
الانبياء فلا أدري ما جمل هذا الرجل على مثل هذه الاقاويل أسأل الله العصمة والمغفرة من  
الزل في القول والعمل والذي حكاه عن صفة ايمان من اتبع الشريعة في هذه الاشياء هو  
الذي يقول بحقيقة الفلاسفة لان قول من قال ان علم الله تعالى وصفاته لا تكيف ولا تقاس  
بصفات المخلوقين حتى يقال انها الذات أو زائدة على الذات هو قول المحققين من الفلاسفة  
والمحققين من غيرهم من أهل العلم والله الموفق الهادي (قال أبو حامد) فان قيل هذا الاشكال  
الى قوله في مسئلة مفردة (قلت) الكلام في علم الباري تعالى بذاته وبغيره مما يحرم على  
طريق المجدل في حال المناظرة فضلا على ان يثبت في كتاب فانه لا تنتهي افهام الجهور الى مثل  
هذه الدقائق واذا خيض معهم في هذا بطل معنى الالهية عندهم فذلك كان المحفوض في  
هذا العلم محرم عليهم اذ كان المبكى في سعادتهم ان يفهموا من ذلك ما طاقه افهامهم  
ولذلك لم يقتصر الشرح الذي قصده الاول تعليم الجهور في تفهيم هذه الاشياء في الباري  
تعالى لوجودها في الانسان كما قال الله تعالى لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا بل  
واضطر الى تفهيم معاني الباري تعالى بقتيلها بالحوارج الانسانية مثل قوله تعالى أولم يروا  
اننا خلقناهم من طين طينة ثم أعادناهم من حمأ مالح وما ينكسرون في قوله خاتمت بيدي فهذه المسئلة هي  
خاصة بالعلماء الراسمخين الذين اطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب ان يثبت في كتاب  
الافى الموضوع على الطريق البرهاني وهي التي شأنها ان تقرأ على ترتب وبعد تحصيل  
آخر يضيئ على أكثر الناس النظر في ما على الفهم البرهاني اذا كان ذا فطرة فائقة مع قوله  
وجود هذه الفطرة في الناس فالكلام في هذه الاشياء مع الجهور هو يتولى من يسقى العلوم  
لبدان كثير من الحيوانات التي تلك الاشياء معروفة لها فان العلوم انما هي أمور مضافة فانه  
قد يكون سمى في حق حيوان شيء هو غدا في حق حيوان آخر وهكذا الامر في الاراء مع  
الانسان انما قصد يكون رأى هو سمى في حق نوع من الناس وغيره في حق نوع آخر



هذه الحدود والى تصورهما يخصهما وأما حكمائنا عن الفلاسفة ان اسم الموجودات ما يدل من  
ذوات الاشياء على لازم عام لها فهو قول باطل وقد بيناه في غير ما موضع ومقاله أحد منهم الابن  
سيدنا فقط وذلك انه لما انتفى عنده ان يكون جنساً قولاً بتواطئ وانتفى أيضاً ان يكون اسماً  
مشتركا زعم انه اسم يدل على لازم عام للاشياء ومقاله في الذات يلزمه في اللازم ولو كان لازماً  
يدل في جواب ما هو وايضاً ان كان يدل على لازم الاشياء فهل يدل على ذلك اللازم بتواطئ أو  
بإشتراك أو يلزم آخر فان كان يدل بتواطئ فكيف يوجد عرض مقول متواطئ على أمور  
مختلفة الذوات وأظن ابن سينا انه سلم هذا وهو مستحيل لانه لا يكون عن الاشياء المختلفة شئ  
هو متفق وواحد الا من جهة ما تلك الاشياء المختلفة متفقة في طبيعة واحدة اذ يلزم ضرورة ان  
يكون اللازم الواحد عن طبيعة واحدة كما يكون العقل الواحد صادراً ايضاً عن طبيعة واحدة  
واذا كان ذلك مستحيلاً فاسم الموجودات ما يدل من الاشياء على ذوات متقاربة المعنى وبعضها في  
ذلك أتم من بعض ولذلك كانت الاشياء التي وجودها مثل هذا الموجود فيها أول هو العلم في سائر  
ما وجد فيها في ذلك الجنس مثال ذلك ان قولنا حار مقول بتقديم وتأخير على النار وعلى  
الاشياء الحارة والذي يقال عليه بتقديم منها وهي النار هي السبب في وجود سائر الاشياء الحارة  
حارة وكذلك الامر في الجوهر وفي العقل وفي المبدء وفي ما أشبه ذلك من الاسماء وأما كثر طبائع  
ما يحتوى عليه العلم الالهي هو من هذا الجنس والاسماء التي بهذه الصفة توجد في الجواهر  
وتوجد في الاعراض ومقاله في رسم الجوهر غوشي لا معنى له بل الوجود هو جنس الجوهر  
الماخوذ في حده على نحو ما توجد اجناس هذه في الجوهر غوشي لا معنى له بل الوجود هو جنس الجوهر  
في البرهان والامر عند القوم أشهر من هذا وانما غلط ابن سينا في ذلك أبو نصر في كتابه  
الصادق في كلام العرب وكان الذي يدل على الصادق يدل على عرض أي اسم الموجود يدل على  
مقول من المقولات الثواني أعني المنطقية ظن انه حيثما استعمله المترجمون كالمترجمين للحقيقة على  
المعنى وليس الامر كذلك بل انما قصده المترجمون ان يدل به على ما يدل عليه اسم الذات وقد هذا  
وقد بين ذلك أبو نصر في كتاب الحروف وعرف ان أسباب الغلط الواقع في ذلك هو ان اسم الموجود  
هو شكل المشتق والمشتق يدل على عرض بل هو في أصل اللغة مشتق إلا ان المترجمين لما لم  
يحدوا في لسان العرب انما يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء ينسبونه الى الجوهر والعرض  
والى القوة والفعل أعني لفظاً هو مثال أول دل عليه بعضهم باسم الموجود لانهم ظنوا  
معنى الاشتقاق فيدل على عرض دل على معنى ما يدل عليه اسم الذات فهو اسم صناعي لا لغوي  
وبعضهم رأى لموضع الاشتكال الواقع في ذلك ان يعبر عن المعنى الذي قصد في لسان اليونانيين  
التكلم فيه بان اشتق من لفظ الصفة والذي يدل على ارتباط الحول بالموضوع ما يدل على ذلك  
المعنى لأنه رأى ان هذا أقرب الى الدلالة على هذا المعنى فاستعمل يدل اسم الموجود اسم الحوية  
لكنه أيضاً تكلف من هذا اللفظ صيغة موجودة في لسان العرب ولذلك عدل الفريسي الاسمي  
الى اسم الموجود وهو الذي هو معنى الصادق هو الذي مفهومه هو غير مفهوم المساهية  
ولذلك قد يسمي المساهية من لا يعرف الوجود هذا المعنى هو غير المساهية في المركب ضرورة  
وهو في البسيط والمساهية واحيد لا المعنى الذي يدل به عليه المترجمون باسم الوجود فان هذا

هذه هي الاجسام المشار اليها المركبة من هذين الشئين اللذين سمو احدهما صورة والاخر مادة وان الذي يدرك العقل من هذه هي هذه الصور وانما التماثلات تصور عقولات وعقلا اذا جردتها العقل من الامور القائمة بها اعني الذي سموه موضوعا ومادة ووجدوا الاعراض تنقسم في العقل الى مثل هاتين الطبيعتين وان كان الموضوع لها بالحقيقة اعني المحل الذي تقوم به هي الاجسام المركبة من ذينك المعنيتين فلما تميزت لهم الامور المعقولة من الامور المحسوسة وتبين لهم ان في المحسوسات طبيعة من احدهما اقوة ولاخرى فدل نظروا الى طبيعتين هي المتقدمة على الاخرى فوجدوا ان الفعل متقدم على القوة لكون المفاعل متقدما على المفعول ونظروا في العال والعلولات ايضا فافضى بهم الامر الى - له اولى هي بالفعل السبب الاول لجميع العال فلزم ان يكون فعله لا محض والا يكون فيه اقوة اتصالا لانه لو كان فيه اقوة لكانت معلولة من جهة - له من جهة فلم تكن اولى ولما كان كل مركب من صفة وموصوف فيه قوة وفعل وجب عندهم ان لا يكون الاول مركبا من صفة وموصوف ولما كان كل يرى من القوة عندهم عقلا وجب ان يكون الاول عندهم عقلا فهذه هي طريقة القوم بجمع اثبات ان كنت من اهل القطرة المعدة لقبول العلم لموم وكنت من اهل الثبات واهل الفراغ ففرضت ان تنظر في كتب القوم ولومهم - لم لتقف على كتبهم من حق اوضحه وان كنت ممن تفضل واحدة من هذه الثلاثة ففرضت ان تفرغ ذلك الى ظاهر الشرع ولا تنظر الى هذه العقائد المحدث في الاسلام فانك ان كنت من اهلها لم تكن من اهل اليقين ولا من اهل الشرع فهذه اهل الذي حرك هؤلاء القوم ان يعتقدوا ان هذه الذات التي وجدوا انها مبدؤ العالم انها بسيطة وانهم علم وعقل ولما راوا ان النظام الموجود ههنا في العالم واجزائه هو صادق عن علم متقدم عليه قضا ان هذا العقل والعلم هو مبدؤ العالم الذي افاده ان يكون موجودا وان يكون - قولوا وهذا بعيد من المعارف الانسانية الاول والامور المشهورة بحيث لا يجوز ان ينصح للجمهور وعنده والكثير من الناس والافصاح به حرام لمن وقع له اليقين بملن لا سبيل له الى وقوع اليقين به لانه كالقاتل له واما سميتهم ما فارق المادة جوهر افانهم لم يابعدوا المحل الخاص بالجواهر انه القائم بذاته وكان الاول هو السبب في كل ما قام من الموجودات بذاتها كان هو الحق باسم الجوهر واسم الموجود واسم العالم واسم المحل وجميع المعاني التي افادها في الموجودات وبخاصة ما كان منها من صفات الكمال واما سائر ما شنع به هذا الرجل على هذا المذهب فهو شئ غير ملتبس اليه الا عند الجمهور والعامة من الناس وهم الذين يجرم عليهم - سمع هذا القول فقوله وأي جمال لوجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له مما جرى في العالم ولا مما يلزم ذاته ويصدر منه الى آخر ما قاله هو كلام باطل كله فانهم ان وضعوا ماهية منزوعة عن المحل كانت منزوعة عن الصفات ولم تكن هي الصفات الا ان تكون في محل فتكون مركبة من طبيعة القوة وطبيعة الفعل وهو ذو ماهية الوجود باطلا في الموجودات انما صارت ذات ماهية به وهو الوجود العالم بالموجودات باطلا من قبل ان الموجودات انما صارت موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته وذلك انما كان هو السبب في كون الموجودات موجودة ومعقولة وكانت موجودة بما هيها ومعقولة بعلوه فهو له كون ماهية الوجود موجودة ومعقولة والقوم اعترضوا عنه ان يكون له الموجودات

والقصد من هذا كله ان نبين انهم لم يجهزوا خصوصهم عن معتقدهم في تعلق الارادة القديمة  
بالاحداث الابدعوى الضرورية في امتناع ذلك وانهم لا ينفصلون عن يدعى الضرورية عليهم في  
هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا يخرج عنه قات اماز يد فهو غير عمر وبالعدد وهو  
وعمر واحد بالصورة وهي النفس فلو كانت نفس زيد مثلاً غير نفس عمرو بالعدد مثل ما هو  
زيد غير عمر وبالعدد لكانت نفس زيد ونفس عمرو اثنين بالعدد واحد بالصورة فكان يكون  
لنفس نفس فاذا مضى طرآن تكون نفس زيد وعمر واحدة بالصورة والواحد بالصورة انما  
يلحقه الكثرة العددية ادنى القسمة من قبل المواد فان كانت النفس ليست تم لك اذا هلك  
البدن أو كان فيها شيء بهذه الصفة فواجب اذا فارق البدن ان تكون واحدة العدد وهذا  
العلم لا سبيل الى افشائه في هذا الموضع والقول الذي استعمل في بطلان مذهب افلاطون هو  
سفسطائي وذلك ان حاصله هو ان نفس عمر اما ان تكون هي عين نفس زيد واما ان تكون  
غيرها لكنها ليست هي نفس عمرو فهي غيرها فان الغير اسم مشترك وكذلك الله هو يقال  
على عدة ما يقال عليه العرف نفس زيد وعمر هي واحدة من جهة كثيرة من جهة كانت قات  
واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة المادة المحاملة لها واما قوله انه لا تصور انقسام  
الاقيما له كية فقول كاتب بالخرق وذلك ان هذا صادق فيما ينقسم بالذات فالقسم بالذات  
هو الجسم مثلاً وانقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الاجسام بانقسام الاجسام  
وكذلك الصور والنفس هي مقسمة بالعرض أي بانقسام محلها والنفس أشبه شيء بالصورة وكما  
ان الضوء ينقسم بانقسام الاجسام المضيئة ثم يتحد عند اتحاد الاجسام كذلك الامر في الانفس  
مع الابدان فانيانه جعل هذه الاقويل السفسطائية فيج قلنا يظن به انه من لا يذهب عليه  
ذلك وانما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه وهو بعيد من خاني القاصدين لاظهار الحق ولعل  
الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فان هذا الرجل المتقن في كتبه ولا يكون هذه الاقويل  
ليست بمفيدة فوعا من أنواع المقين قال والمقصود من هذا كله ان نبين انهم لم يجهزوا خصوصهم  
عن معتقدهم في تعلق الارادة القديمة بالاحداث الابدعوى الضرورية فانهم لا ينفصلون عن من  
يدعى الضرورية عليهم في هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا يخرج عنه قات اما ان  
ادعى لهما هو معروف بنفسه انه يجعله ماله بخلاف تلك الحالة فليس يوجد قول ينقل به عنه  
لان كل قول اعجابي بامور معروفة ليستوى في الاقدار منها التخصص فاذا ادعى الخصم في كل  
قول خلاف ما سنده عاصمه لم يكن لتقديم دليل الى مخاطبته لكن من هذه صفته فهو خارج  
عن الانسانية وهو لادهم الذين يجب تأديبهم بترك حل الشهوة واما من ادعى في المعروف بنفسه  
انه غير معروف بنفسه لموضع شبهة دخلت عليه فهذا الدواء وهو حل تلك الشهوة والجواب راما  
من لم يعرف المعروف بنفسه لانه ناقص الفطرة فهو هذا لا سبيل الى اقامه شبهة لا معنى لتأديبه  
ايضا فانه مثل من كلف الاخي ان يعرف تصور الالوان أو - ودها (قال) أو ساء مدرج الى الله  
عنه يختص من الملائكة فان قيل هذا يقتضيه عليك في ان الله تعالى جعل خلقه العالم كان قادرا على  
الخلق بغير رتبة أو سفين ولا نهاية لقدرة فكانه يصور بخلق ثم خلق ومدة الترتيب متناهية أو  
غير متناهية فان علم متناهية متروك وحول الذي متناهية وان علم غير متناهية فلهذا انقضت

(١٠)

نفوس الأديميين المفارقة للأبدان بالموت فهي موجودات لا توصف بالشفع ولا بالوتر فيم  
 تنكرون على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كما ادعى بطلان تلقى الإرادة القسدية  
 بالأحداث ضرورة وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا وأولاه مذهب أرسطوطا  
 ليس فانه قول في غاية الزكاه وخاصة له انه لا ينبغي ان تذكر واقولنا فيها هو ضروري  
 عندكم انه غير ضروري اذ قد تضمنه عن اشياء ممكنة يدعي خصوصكم ان امتناعها معلوم  
 بضرورة العقل أي كما تضمنه اشياء ممكنة وخصوصكم برون ان امتناعه كذلك تضمنه انتم  
 اشياء ضرورية وخصوصكم تدعي ان اليت بضرورة ونية وليس تدرون في هذا كما ان تأتوا  
 بفصل بين الدعوتين وقد تبين في علم المتفق ان مثل هذه معاندة خطيئة ضعيفة أو سطائية  
 والجواب في هذا ان يقال ان الذي يدعي انه معلوم بالضرورة هو في نفسه كذلك والذي  
 قد عود انتم ان بطلانه معروف بالضرورة ليس كما تدعونه وهذا لا يسبيل الى الفصل  
 فيه الا بالذوق كما لو ادعى انسان في قولنا انه مؤزون وادعى آخر انه غير مؤزون لكان البيان  
 في ذلك ذوق الفطرة السليمة الفاتحة واما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد فغير معروف  
 من مذهب القوم لان سبب الكثرة والعديدية هي السادة عندهم وسبب الاتفاق في الكثرة  
 العديدية هي الصورة واما ان توجد اشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير مادة فمحال وذلك انه  
 لا يتم بترخيص بوصف من الاوصاف الا بالعرض اذ قد كان يوجد مشاركاته في ذلك الوصف  
 غيره وانما يفتقر الشخص من الشخص من قبل المادة وايضا فامتناع ما لانهاية له على ماهو  
 موجود بالفعل أصل معروف من مذهب القوم سواء كان اجساما أو غير اجسام ولا يعرف  
 احد افرق بين ماله وضع في هذا المعنى الا ابن سينا فقط واما سائر الناس فلا علم احدا منهم  
 قال هذا القول ولا يلائم أصلا من أصولهم فهي خرافة لان القوم يشكرون وجود ما لانهاية له  
 بالفعل سواء كان جسما أو غير جسم لانه يلزم عنه ان يكون ماله نهاية أكثر ما لانهاية له ولعل  
 ابن سينا انما قصد به اقتناع الجمهور فيما اعتادوا سماعه من أمر النفس لكنه قول قليل  
 الاقتناع فانه لو وجدت اشياء بالفعل لانهاية لمساكن الجزم على الكل أعنى اذا قسم ما لانهاية  
 له على جزئين مثال ذلك انه لو وجد شرط أو عدد لانهاية له بالفعل من طرفيه ثم قسم بقسمين امكن  
 كل واحد من قسميه لانهاية له بالفعل بل فيمكن ان يكون الكل والجزء لانهاية لكل واحد منهما  
 بالفعل وذلك مستحيل وهذا كله انما يلزم اذا اوضح ما لانهاية له بالفعل لا بالقوة (قال أبو حامد)  
 فان قيل فاصحح رأي أفلاطون وهو ان النفس قديمة وهي واحدة وانما تقسم في الأبدان  
 فاذا طارتها عادت الى ذاتها وانما تحدث (قلنا) فهذا الجع واشنع وأولى بان يعتقد مخالفا للضرورة  
 العقل فانه قول نفس زيد عين نفس عمرو غير طائ كانت عينه وباطل بالضرورة فان كل  
 واحد يشعر بنفسه ويعلم انه ليس نفس غيره ولو كان هو عينه لتساوى في المعلوم التي هي صفات  
 دائمة للنفوس داخله مع النفوس في كل اضافة فان قلتم ان عينه عين وانما انقسم بالاعتدال  
 قلنا وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجة يكسبه مقدار محال بضرورة العقل فكيف  
 يصير الواحد اثنين بل ألفا بل الأظامية ودور يصير واحد دليل هذا بل فيسائه عظم  
 وكيفية كل البحر ينقسم بالجزء اول في الأظهار ثم يرد الى البحر طامعا لا يترك له فكيف ينقسم  
 والنفس



يكون بشكل غير هذا الشكل وبكمية غير هذه الكمية لانه يمكن ان يكون اكبر مما هو عليه أو أصغر وإذا كان ذلك كذلك فهي مماثلة في اقتضاء وجوده قال الفلاسفة ان العالم انما يمكن ان يكون بتشككه المخصوص وبكمية اجسامه المخصوصة وعدده المخصوص وانما هذا التماثل انما يتصور في اوقات الحدوث فانه ليس هنالك وقت كان حدوث العالم فيه أولى من غيره (قبل) لهم قد كان يمكنكم ان تجاوبوا عن هذا بان خالق العالم وقع في الوقت الاصلح ويمكن تربيعهم شيئين مماثلين ليس يمكن الفلاسفة ان يدعوا بينهما خلافاً أحدهما تخصيص جهة الحركة التي للأفلاك والثاني تخصيص موضع القطبين من الافلاك فان كل نقطتين متقابلتين فرضت متافى الخط الواصل من احدهم الى الثانية يمر مركز الكرة فانه يمكن ان يكونا قطبين فتخصص نقطتين عن سائر النقط التي تصلح ان تكون قطبا للكرة الواحدة بعينها عن سائر النقط التي في تلك الكرة لا يكون الا عن صفة مخصوصة لاحد المثلين فان قالوا انه ليس يصلح ان يكون كل موضع من الكرة محلاً للقطبين قلنا لهم يلزمكم على هذا الاصل الا يكون متشابه الاجزاء وقد قلتم في غير ما وضع انه بسيط وانه ما وضع هكذا كان له شكل بسيط وهو الكروي وايضا فان ادعوا ان فيه مواضع غير متشابهة فقد يقال لهم من أي جهة صارت غير متشابهة بالطبع هل من جهة انها جسم أو من جهة انها جسم سماوي ولا يصح عدم التشابه من هاتين الجهتين وإذا كان هذا هكذا فكما يستقيم لهم قولهم ان الاوقات في حدوث العالم مماثلة كذلك يستقيم لمخصوصهم ان جميع اجزاء الفلك في كونها اقربا متساوية لا يظهر ان ذلك مختص منها بوضع دون وضع ولا بوضع ثبوت دون موضع فهذا هو تخصيص هذا العناد وهو خطي وذلك ان كثيرا من الامور التي ترى بالبرهان انها ضرورية هي في بادى الرأي ممكنة حتى عن الفلاسفة انهم يزعمون ان البرهان قام عندهم على ان العالم مؤلف من خمسة اجسام جسم لا ثقيل ولا خفيف وهو الجسم السماوي الكروي المتحرك دورا واربعه اجسام اثنتان منها احدهما ثقيل والاخر خفيف بالاطلاق وهي الارض التي هي مركز الكرة الجسم المستدير وخفيف بالاطلاق وهي النار التي هي في مقعر الفلك المستدير وان الذي يلي الارض هو الماء وهو ثقيل بالاضافة الى الهواء خفيف بالاضافة الى الارض ثم يلي الماء الهواء وهو خفيف بالاضافة الى الماء وثقيل بالاضافة الى النار وان سبب استيجاب الارض للثقل المطلق هو كونها في غاية البعد من الحركة الدائرية ولذلك كانت هي المركز الثابت وان السبب في الخفة النار بالاطلاق هو انها في غاية القرب من الحركة المستديرة وان التي بينهما من الاجسام انما وجد فيها الامران جميعا أعنى الثقل والخفة لكونهما في الوسط بين الطرفين أعنى الموضع الابعد والاقر سواء لولا الجسم المستدير لم يكن

الازل غير وجودها في المحدث وانما نسبها الارادة بالشروع وظاهر أن اقصى مراتب هذا العناد  
انه جدلي لان البرهان الذي أدى الى اثبات صفة هذه الحالة أعنى أن تخصص المثل بالايحاد عن  
مثله انما هو وضع المرادات متماثلة وليست متماثلة بل هي متقابلة اذ جميع المتقابلات كلها  
راجعة الى الوجود والعدم وهو ما في غاية التقابل الذي هو تقيض التماثل فوضعهم ان الاشياء  
التي تتعلق بها الارادة متماثلة وضع كاذب ويأتى القول فيه بعد (فان قالوا) انما قلنا انها  
متماثلة بالاضافة الى المريد الاول اذ كان مقدساً عن الاغراض والاغراض هي التي تخصص  
الشيء بالفعل عن مثله (قلنا) أما الاغراض التي حصولها مما تكمّل به ذات المريد مثل اغراضنا  
التي نحن من قبلها تتعلق ادارتنا بالاشياء فهي مستجيبة على الله سبحانه لان الارادة التي هي هذا  
شأنها هي شوق الى التمام عند وجود النقصان في ذات المريد (وأما الاغراض) التي هي لذات  
المريد لان المراد يحصل منه لا يريد شيئاً لم يكن له بل انما يحصل ذلك المراد فقط كإخراج الشيء  
من العدم الى الوجود فانه لا شك في أن الوجود أفضل له من العدم أعنى للشيء الخارج وهذه  
هي حال الارادة الازلية مع الموجودات فانه انما يختار لها ابداً أفضل للمتقابلين وذلك بالذات  
وأولاً فهذا هو أحد صنفى المعاندة التي تضمنها هذا القول أما المعاندة الثانية فانه لم يسلم انتفاء  
هذه الصفة عن الارادة التي في الشاهد ورام أن يثبت أنه يوجد جدلنا في الاشياء المتماثلة ارادة  
غير الشيء عن مثله وضرب لذلك مثلاً ان يفرض بين يدي رجل تمرتين متماثلتين من  
جميع الوجوه وبقدرانه لا يمكن ان يأخذهما معاً وبقدرانه ليس متصوراً في واحدة منهما  
مرجح فانه لا بد وأن يميز أحدهما بالاختار وهذا تعقيل فانه اذا فرض شيء هذه الصفة ووضع مرید  
الحاجة الى أكل التمر أو أحدهما أحدى التمرتين في هذه الحال ليس هو تمييزاً للمثل عن مثله وانما  
هو إقامة المثل بديل المثل فانه مهمما أحدهما بلع مراده وتم له غرضه فارادته انما تعاقبت بتميز أخذ  
أحدهما عند التمر المطلق لا يأخذ أحدهما وما يميزه عن ترك الأخرى أعنى اذا فرضت  
الاغراض فيهما متساوية فانه لا يؤثر أخذ أحدهما على الثانية وانما يؤثر أخذ واحدة منهما  
أيهما اتفق ويرجح على ترك الأخرى وهذا بين بنفسه فان يميز أحدهما عن الثانية هو ترجيح  
أحدهما على الثانية ولا يمكن أن يترجح أحدهما على صاحبه عما هو مثل وان كان في وجودهما  
من حيث هما شخصان ليسا تماثلين لان كل شخصين يميز أحدهما الثاني بصفة خاصة به فان  
فرضنا الارادة تعاقبت بالمعنى الخاص من أحدهما انصور وقوع الارادة بأحدهما دون الثاني  
لان التمييزية موجودة فيهما فاذ لم تتعلق الارادة بالتساويين من جهة ما هما تماثلان فهذا  
هو معنى ما ذكره من الوجه الاول في الاعتراض (ثم ذكر) أوجهاً للوجه الثاني من الاعتراض

وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي تسلم اليه فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد ان  
 على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم قاتلوان الفلاسفة ادخلوا الوجود القديم في  
 الوجود من قبل الوجود الحادث على هذا النحو من الاستدلال أي لو وضعوا ان الحادث بما هو  
 حادث انما يصدر عن قديم لما كان لهم محيص من أن يفتكوا عن الشك في هذه المسئلة لكن ينبغي  
 ان تعلم ان الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث الى غير نهاية بالعرض اذا كان ذلك  
 متكررا في مادة مفضرة متناهية مثل ان يكون فاسدا الفاسد منها شرط في وجود الثاني  
 فقط (أقول) انه واجب ان يكون انسان عن انسان بشرط ان يفسد الانسان المتقدم حتى يكون  
 هو المادة التي تكون منها الثالث صورة ذلك ان تنوهم اناسين فعل الاول منهما الثاني من  
 مادة انسان ثان فلما صار انسانا بذاته فسد الانسان الاول فصنع الانسان الثاني من مادة انسان  
 انسانا ثالثا فسد الانسان الثاني فصنع من مادة الانسان الثالث انسانا رابعا فانه يمكن ان  
 يتوهم في مادة ثالثة تأتي الفعل الى غير نهاية من غير ان يعرض في ذلك محال وذلك مادام الفاعل باقيا  
 فان كان هذا الفاعل الاول لا أول لوجوده ولا آخر كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر كما تبين  
 فيما سلف وكذلك يعرض ان يتوهم في الماضي أعني انه متى كان انسانا فسد كان قبله  
 انسان فعليه وانما فسد وقبل ذلك الانسان انسان فعليه وانسان فسد وذلك ان كل ما هذا  
 شأنه اذا استند الى فاعل قديم فهو في طبيعة الدائرة ليس يمكن فيه كل وأما لو كان انسان  
 عن انسان من مواد لانهاية لها أو يمكن ان يترددت زيدا لانهاية له ليس يمكن مستحيلة لانه كان  
 يمكن ان يوجد كل غير متناه لانه ان وجد كل متناه يترددت زيدا لانهاية له من غير ان  
 يفسد شيء منه أمكن ان يوجد كل غير متناه وهذا شيء قديمه الحكيم في السماع فاذا  
 الجهة التي منها أدخل القدماء موجودا قديما ليس بتغيير أصلا ليست هي من جهة وجود  
 الحوادث عنه بما هي حادثه بل بما هي قديمة بالجنس واللاحق عندهم ان يكون هذا  
 المور الى غير نهاية لازما عن وجود فاعل قديم لان الحادث انما يلزم ان يكون بالذات عن  
 سبب حادث وأما الجهة التي من قبلها أدخل القدماء في الوجود موجودا أزليا واحدا بالعدد من  
 غير ان يقبل ضربان ضروريان التغيير في هاتان احدهما انهم القوا هذا الوجود الدوري قديما  
 وذلك انهم افترأوا كون الواحد الحاضر فسادا لما قبله وكذلك فسادا لما بعده فهما القوة كونها  
 بعده فوجب ان يكون هذا التغيير القديم عن محرك قديم ومحرك قديم غير متغير في جوهره وانما  
 هو متغير في المكان بانزائه أي يقرب من بعض الكائنات وبعد فيكون ذلك سببا لفساد الفاسد  
 منها او كون الكائن وهذا الجرم السماوي هو الموجود الغير المتغير الا في الان لا في غير ذلك من  
 ضروري التعارض فهو سبب للحوادث من جهة أفعاله الحادثة وهو من جهة اتصال هذه الأفعال  
 له أعني انه لا أول لها ولا آخر عن سبب لا أول له ولا آخر والوجه الذي من قبله أدخلوا  
 موجودا قديما ليس بجسم أصلا ولا ذي هيولى هو انهم وجدوا جميع اجناس الحرك كانت ترتفع  
 الى الحركة في المكان ووجود في المكان ولا ترتفع الى متحرك فاعتبروا في أمثله من الأجسام

متضادان فكيف يتساويان وان قلنا هذا كقول القائل المنة - دم والمتأخر في وجود العالم متضادان فكيف يدعى تشابههما - ما واصل الذين زعموا انه يعلم تشابه الاثبات المختلفة بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة يتصور فرضها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاحياز والاضاع والامكان والجهات بالنسبة الى تلك المصلحة هو قول ظاهر البطلان في نفسه فانه ان سلم ان امكان وجود الانسان وعدمه على السواء في المادة التي خلق منها الانسان وان ذلك دليل على وجود مرجح فاعل للوجود دون العدم فليس يمكن ان يتوهم ان امكان الابصار من العين والابصار هو على السواء وذلك انه ليس لاحد ان يدعى ان الجهات المتقابلة متماثلة ولكن له ان يدعى ان القابل لهما متماثل وانه يلزم عنهما افعال متماثلة وكذلك المنة - دم والمتأخر ليس هما متماثلين من حيث هذا متقدم وهذا متأخر (اقول) يمكن ان يدعى انهما متماثلان في قبول الوجود وهذا كله ليس بصحيح فان الذي يلزم المتقابلات بالذات ان تكون القابلات لها مختلفة وأما ان يكون قابل فعل الاضداد واحد في وقت واحد فذلك مما لا يمكن وانهم لا يرون امكان وجود الشيء وعدمه على السواء في وقت واحد بل زمان امكان الوجود - بر زمان عدمه والوقت عدمه شرط في حدوث ما يحدث وفي فساد ما يفسد ولو كان زمان امكان وجود الشيء وزمان عدمه واحد المعنى في مادة الشيء القرينة لكان وجودا فاسدا لا مكان عدمه ولا مكان امكان الوجود والعدم اغما هو من جهة الفاعل لا من جهة القابل (اقول) من رام من هذه الجهة اثبات الفاعل فهو قول مقنع جدلي لا برهاني وان كان يقن باني نصر وابن سينا انهم جاسل في اثبات ان كل فعل له فاعل هذا المسلك وهو مسلك لا يسلكه المتقدمون وانما اتبع هذان الرجلان فيهما التسكاه من اهل ملتنا وذلك بالاضافة الى حدوث الكل عند من يرى حدوثه فليس يتصور فيه متقدم ولا متأخر لان المتقدم والمتأخر في الاثبات انما يتصوران بالاضافة الى الاثن الحاضر واذا لم يكن قبل حدوث العالم عدمه زمان فكيف يتصوران بتقديم على الاثن الذي حدث فيه العالم ولا يمكن ان يتعين وقت لحدوث العالم لان قبله اما ان لا يكون زمانا واما ان يكون زمانا لانه لا بد على كلا الوجهين لا يتعلق به وقت مخصوص تتعلق به الارادة فلذلك كان هذا السكاه الالهي به كتاب التهاوت باطلاق لائمه سافت الفلاسفة لان الذي يقبل الناظر هو انه تهافت (وقوله) وان ساع لم دعوى الاختلاف مع التشابه كان مخصوصهم دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات يريد ان صح للفلاسفة دعواهم الاختلاف في جهات الحركات صح مخصوصهم دعوى الاختلاف في الازمنة مع اعتقادهم التشابه فيها (وهذه) معانده بحسب قول القائل لا يحسب الامر في نفسه اذا سلم التسايب بين الجهات المتقابلة والازمنة المتخالفة وقد يعاند هذا العدم التسايب في هذا الغير بين الازمنة والجهات والخصم ان ياتهم التساوي بينهم في دعوى الاختلاف ودعوى التماثل فذلك كانت هذه كلها قايلا جدلية (قال) ابو حامد الاعتراض الثاني على اصل دليلهم ان يقال انه انما عدم حدث حادث من قديم ولا يدل لكم من الاعتراف به فان في العالم حوادث



جهة انها ثابتة ام من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها ثابتة فكيف صدر شيء حادث  
عن شيء من حيث هو ثابت وان كان صدر من حيث هو مجرد فهو محتاج الى ما يوجب التجدد  
وتسلسل ذلك هذا معنى قوله وهو قول سفسطائي فانه لم يصد عنها الحوادث من جهة ماهي  
ثابتة وانما صدر عنها من حيث هي متجددة لانها لم تنجم الى سبب مجرد محدث من جهة  
ان تجددها ليس هو محدثا وانما هو فعل قديم أى لا أول له ولا آخر فوجب ان يكون فاعل  
هذا هو فاعل قديم لان القديم لفاعل قديم والمحدث لفاعل محدث والحركة انما تنجم  
من معنى القديم فيها انها الأول لها ولا آخر وهو الذي يفهم من ثبوتها فان الحركة ليست  
ثابتة وانما هي متغيرة فلما شهدنا ابو حامد بهذا قال ولهم في الخروج عن هذا الالتزام نوع احتمال  
مذكورة في بعض المسائل (قال) ابو حامد رضي الله عنه الدليل الثاني لهم في المسئلة زعموا  
ان القائل بان العالم متأخر عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه ليس بخلو اما ان يريد به انه  
متقدم بالذات لا بالزمان كمتقدم الواحد دعى الاثنين فانه بالطبع مع انه يجوز ان يكون معه في  
الوجود الزماني وكمتقدم العلة على الماهول مثل حركة الشخص على حركة الظل التابع له وحركة  
اليده مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فانها متساوية في الزمان وبعضها اعلى  
وبعضها مع لول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد في الماء ولا  
يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وان كانت متساوية فان اريد  
بتقدم البارى سبحانه على العالم هذا الزم ان يكونا حادثين او قد يمين واستحال ان يكون  
أحدهما حادثا والآخر قديما وان اريد به ان الله متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان  
فاذا قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما اذا كان العدم سابقا على الوجود وكان  
الله تعالى سابقا متجددا مديدا لها طرف من جهة لا آخر ولا طرف لها من جهة الاول فاذا قبل  
الزمان زمان لانها له وهو متناقص ولا حمله يستحيل القول بمحدث الزمان واذا وجب تقدم  
الزمان وهو بخلافه عن قدر الحركة وجب تقدم الحركة واذا وجب تقدم الحركة وجب تقدم التحرك  
الذي يدوم الزمان بدوام حركته (قلت) اما ساق القول الذي حكاه عنهم فليس ببرهان  
وذلك ان حاصله هو ان البارى سبحانه وان كان متقدما على العالم فاما ان يكون متقدما  
بالسببية لا بالزمان مثل ما تقدم الشخص ظله وانما ان يكون متقدما بالزمان مثل تقدم البتة  
على الخاتم فان كان متقدما تقدم الشخص ظله والبارى قديم فالعالم قديم وان كان متقدما  
بالزمان وجب ان يكون متقدما على العالم بزمان لا اول له فيكون الزمان قديما لانه اذا كان قبل  
الزمان زمان فلا يتصور حدوثه واذا كان الزمان قديما فالحركة قديمة لان الزمان لا يفهم الا  
مع الحركة واذا كانت الحركة قديمة فالتحرك بها قديم والتحرك لها ضرورة قديم وانما كان  
هذا البرهان غير صحيح لان البارى سبحانه ليس شانه مما ان يكون في زمان والعالم شأنه ان  
يكون في زمان فليس صدق قديمه مقابلة القديم الى العالم انما ان يكونا معا وان كان يكون  
متقدما عليه بالزمان والى ذلك لان القديم ليس شانه ان يكون في زمان والعالم شأنه ان يكون

ترتقى الى هذا المترك بالذات لا بالعرض وهو الذي يوجد مع كل متحرك في حين ما يتحرك وأما  
كون متحرك قبل متحرك من انسان بولد انسانا فذلك بالعرض لا بالذات وأما المتحرك الذي هو  
شروط في وجود الانسان من أول تكويته الى آخره بل من أول وجوده الى انقضاء وجوده فهو  
هذا المتحرك وكذلك وجوده هو شرط في وجود جميع الموجودات بشرط في حقل السموات  
والارض وما بينهما وهذا كله ليس يتبين في هذا الموضوع بمرهات ولكن باقوال هي من  
جنس هذا القول وهي أقنع من أقوال الخصوم عند من انصف وان تزييف لك هذا فقد  
استغنيت عن الانفصال الذي تزييفه أبو حامد عن خصماء الفلاسفة في توجه الاعتراض  
عليهم في هذه المسئلة فانها انفصالات ناقصة لانه اذا لم يبين الجهة التي من قبلها ادخلوا وجوده ازيل  
في الوجود لم يتبين وجه انفصالهم عن وجود الحادث عن الازلي وذلك هو كما قلنا متوسطا هو ازلي  
في جوهره كاش فاسد في حركته الخزنية لا في الحركة السكينة الدورية أو بتوسطها هو من الافعال  
أولى بالجنس أي ليس له أول ولا آخر (قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة) فالتفنن لا بعد  
صدور حادث من قديم أي حادث كان بل تبينه صدور حادث من قديم هو أول الحوادث من  
القديم اذ لا يفارق حالة الحدوث ما قبله في ترجيح جهة الوجود لا من حيث حضور وقت ولا  
آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا عرض ولا سبب من الاسباب تجعله حالة وأما اذ لم يكن هو الحادث  
الاول حازان بصدوره عنه حدث شئ آخر من استعداد المحل القابل أو حضور الوقت  
الموافق أو ما جرى هذا الجري ولما أورد أبو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيبا لهم أما السؤال  
في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد فيه فقام ما ان يتسائل الى غير ما يفتقر  
ينتمى الى قديم يكون أول حادث منه (اقول) هذا السؤال هو الذي سألهم أولا عنه وهذا  
النوع من الزام هو الذي أزمهم منه ان يصدروا حادث عن قديم ولما جاب عنهم بمجواب  
لا يطابق السؤال وهو تجوز حادث عن قديم لا حادث أول أعاد عليهم السؤال مرة ثانية والجواب  
عن هذا السؤال هو ما تقدم من وجه صدور الحوادث عن القديم الاول لانها هو حادث بل عما  
هو ازلي بالجنس حادث بالاجزاء وذلك ان كل فاعل قديم عنه هم ان صدر عنه حادث بالذات  
فليس هو القديم الاول عنه هم وفعله عنه هم مستند الى القديم الاول أعني حضور  
شرط فعل القديم الذي ليس باول يستند الى القديم الاول على الوجه الذي يستند  
الى الحادث عن القديم الال وهو الاستناد الذي هو بالكل لا بالاجزاء ثم أتى بجواب عن  
الفلاسفة ان صور بعض الصور يرميهم ومناه احتمالا بتصور حادث عن قديم لا بواسطة حركة  
دور يفتش به القديم من جهة قائمها لا أول لها ولا آخر فتشبه الحادث بل كل جزء منها بشوهم  
فهو كاش فاسد وتكون هذه الحركة مجردة عن اجزائها بل الحادث والحادث ويكون بازلية  
كلية فاسد لا لازلي ثم قال في الاعتراض على هذا الحوال الذي من قبله صدور الحادث  
عن القديم الاول على مذهب الفلاسفة فقال لهم الحركة الدورية اطردة هي أم قديمة  
فان كانت قديمة فكيف صارت مبدأ للحوادث وان كانت حادثا فافتقرت الى حادث

شيء ثالث وهو الزمان صحيح الا انه يجب ان يكون متأخر عنه ليس تأخر زمانيا بالذات بل ان  
 كان قبل العرض اذ كان المتأخر قد تقدمه الزمان أعني من ضروره وجوده تقدم الزمان وكونه  
 محتملا للعالم لا يعرض له مثل هذا ضروره الا ان كان جزأ من متحرك يفضل الزمان عليه من  
 طرفيه كما عرض لبعضي وسائر الاشخاص الكائنة الفاسدة وهذا كله ليس بين ههنا ببرهان  
 وانما الذي بين ههنا ان المعادة غير صحيحة وما حكا به من جهة الفلاسفة فليس بصحيح (قال)  
 أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل لقولنا كان الله تعالى ولا عالم مفهوم ثالث سوى وجود  
 الذات وعدم العالم بدليل اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصل  
 ولم يصح ان يقال كان الله ولا عالم بل الصحيح ان يقال يكون الله ولا عالم ويقال للماسضي كان الله  
 ولا عالم فبين قولنا كان ويكون فرق اذ ليس ينوب أحدهما من باب الاختلاف بل عارجع  
 اليه الفرق ولا شبهة في انهم لا يفترون في وجود الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث فاما  
 اذا قلنا بعدم العالم في المستقبل كان الله تعالى ولا عالم قبل لنا هذا خطأ فان كان انما يقال  
 على ما مضى قد دل على ان تحت لفظ كان مفهوم ثالث وهو الماسضي والماسضي بذاته هو  
 الزمان والماسضي بغيره هو الحركة فانما تعضي بعض الزمان في الضرورة يلزم ان يكون قبل  
 العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم (قلت) حاصل هذا الكلام ان يعرفهم ان  
 في قول القائل كان كذا ولا كذا ثم يكون كذا ولا كذا مفهوم ثالثا وهو الزمان وهو الذي يدل  
 عليه لفظ كان بدليل اختلاف المفهوم في هذا المعنى في الماسضي والمستقبل وذلك انه اذا قدرنا  
 وجود شيء ما مع عدم آخر قلنا كان ولا كذا واذا قدرنا عدمه مع وجوده في المستقبل قلنا يكون  
 كذا ولا كذا فغير المفهومين يقتضي ان يكون ههنا معنى ثالث ولو كان قولنا كان كذا ولا كذا  
 لا يدل لفظ كان على معنى لكان لا يفترق قولنا كان ويكون وهذا الذي قاله كاهن بن نفسه  
 لكن هذا الاشك فيه عند مقايسة الموجودات بعضها الى بعض والتقدم والتأخر اذ كانت مما  
 شأنهم ان تكون في زمان فاما اذا لم تكن في زمان فان لفظ كان وما أشبهه ليس يدل في أمثال هذه  
 القضايا الاعلى رباط الخبر بالخبر من قولنا وكان الله غفورا رحيما وكذلك ان كان أحدهما في  
 زمان والاخر ليس في زمان مثل قولنا كان الله ولا عالم ثم كان الله تعالى والعالم فلذلك لا يصح في  
 مثل هذه الموجودات هذه المقايسة التي يمثلها وانما صحيح المقايسة لاشك فيها اذا ما قلنا  
 عدم العالم مع وجوده لان عدمه مما يجب ان يكون في زمان ان كان العالم وجوده في زمان فاذ لم يصح  
 ان يكون عدم العالم في وقت وجود العالم نفسه فهو ضرورة قبله وعدمه يتقدم عليه والعالم  
 متأخر عنه لان المتقدم والمتأخر في الحركة لا يفهما ان الامع الزمان والذي يدخل هذا القول من  
 الاختلال هو ان المقايسة ان اخذت المقايسة بين الله تعالى والعالم فمن ههنا الوجه بطل فقط هذا  
 القول ولا يكون برهانا أعني الذي حكا به عن الفلاسفة (قال) أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة عن  
 المتكلمين في معارضة هذا القول قلنا المفهوم الاصل من اللفظ وجود ذات وعدم ذات  
 والامر الثالث الذي فيه افتراق العظمين نسبه لازمة بالاضافة اليها بدليل اننا لو قدرنا عدم  
 العالم في المستقبل ثم قدرنا ان بعد ذلك وجود ثانيا لكانا عند ذلك نقول كان الله تعالى ولا عالم

ولا زمان ثم كان ومعه عالم وزمان ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري سبحانه وعدم ذات  
العالم فقط ومعنى قولنا كان ومعه عالم وجود الذاتين فقط ومعنى التقدم انفراد بالوجود  
فقط والعالم كشخص واحد ولو قلنا كان الله ولا عيسى مثلاً ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ  
الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شئ ثالث وهو الزمان وان  
كان الوهم لا يسكت عن تقدير شئ ثالث وهو الزمان فلا التفات الى أحاط بالالوهام (قلت) هذا  
قول مغالطى بحيث فانه قد قام البرهان ان ههنا نوعين من الوجود أحدهما في طبيعة الحركة  
وهذا لا ينفك عن الزمان والاخر ليس في طبيعة الحركة وهذا الزنى وليس يتصف بالزمان اما  
الذى في طبيعة الحركة فوجود معلوم بالحس والعقل واما الذى ليس في طبيعة الحركة ولا التغير  
فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بان كل متحرك له محرك وكل مقول له فاعل  
وان الاسباب الحركة بعضهم ابعضا لا تترالى غير نهاية بل تنتهى الى سبب أول غير متحرك أصلاً  
وقام البرهان أيضاً على أن الموجود الذى في طبيعة الحركة ليس ينفك عن الزمان وان الموجود  
الذى ليس في طبيعته الحركة ليس بحقه الزمان واذا كان كذلك فتقدم أحد الموجودين على  
الآخر أعني الذى ليس بحقه الزمان ليس بحقه الزمان ليس تقدم زمانياً ولا تقدم العلة على المعلول الا الذين هم  
من طبيعة الموجود المتحرك مثل تقدم الشخص على ظله ولذلك كل من شبه تقدم الموجود الغير  
متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثاني فقد أخطأ وذلك ان كل  
موجودين من هذا الجنس هو الذى اذا اعتبر أحدهما بالثاني صدق عليه انه اما ان يكون معه  
واما متقدماً عليه بالزمان أو متأخراً عنه (قلت) من سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرون من  
أهل الاسلام لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء فاذا تقدم أحد الموجودين على الآخر وتقدم  
الوجود الذى هو ليس بتغير ولا في زمان على الوجود المتغير الذى في الزمان وهو نوع آخر من  
التقدم واذا كان ذلك كذلك فلا يصدق على الموجودين أنهم معا ولا ان أحدهما متقدم على  
الآخر فقول ابي حامد ان تقدم الباري سبحانه على العالم ليس تقدم زمانياً صحيح لكن ليس  
يضم تأخر العالم عنه اذ لم يكن تقدمه زمانياً لا تأخر المعلول عن العلة لان التأخر يقابل التقدم  
والتقابلان هما من جنس واحد ضرورة على ما تبين في العلوم فاذا كان التقدم ليس زمانياً  
فالتأخر ليس زمانياً ويرد على ذلك أيضاً الشك المتقدم وهو كيف يتأخر المعلول عن العلة التى  
استوفت شروط العلل واما الفلاسفة فلما وضعوا الموجود المتحرك ليس له كيفية مبدأ يلزمهم  
هذا الشك وأمكنهم ان يعطوا جهة صدور الموجودات الحادثة عن موجود قديم ومن حجبهم  
ان الموجود المتحرك ليس له مبدأ ولا حادث له كيفية انه متى وضع حادثاً راضعاً موجود قبل أن  
يوجد فان الحادث حركة والحركة ضرورة في متحرك سواء وضع مع الحركة في زمان أو في  
غير زمان وايضا فان كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل ان يحدث وان كان المتكاملون يبالغون  
في هذا الأصل فسيأتى الكلام معهم فيه والامكان لاحق ضررى من لواحق الموجود المتحرك  
فيلزم ضرورة ان وضع حادثاً ان يكون موجوداً قبل أن يوجد وهذا ككلام جديلى في هذا  
الموضع بل كنهه أقنعهم كلام الفلاسفة فقال ابي حامد له كان الله تعالى ولا عيسى مثلاً ثم كان الله



العنادات فانه سفسطائي خبيث وحاصـ له ان توهم القبلية قبل ابتداء الحركة الاولى  
التي لم يكن قبلها شيء متحرك هو مثل توهم الخيال ان آخرج جسم العالم وهو الفوق منه لا ينتهي  
ضرورة اما الى جسم آخر واما الى خلاء وذلك ان البعد هو شيء يتبع الجسم كما ان الزمان هو  
شيء يتبع الحركة فان امتنع ان يوجد جسم لانهاية له امتنع بعده غير متناه واذ امتنع ان يوجد  
بعد غير متناه امتنع ان ينتهي كل جسم الى جسم آخر او الى شيء بقدر فيه بعده وهو الخلاء  
منلا وعبر ذلك الى غير نهاية وكذلك الحركة والزمان هو شيء تابع لها فان امتنع ان يوجد حركة  
ماضية غير متناهية وكانت ههنا حركة اولى متناهية الطرف من جهة الابتداء امتنع ان يوجد  
لها قبل اذ لو وجد لها قبل لوجدت قبل الحركة الاولى حركة أخرى وهذه المعاندة هي كما قلنا  
خبيثة وهي من مواضع الابدال المغاظة ان كنت قرأت كتاب السفسطة وذلك هو الحكم لكم  
الذي لا وضع له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركة كحكم الحكم الذي له وضع وكل وهو  
الجسم وجعل امتناع عدم التناهي في الحكم وفي الوضع دليلا على امتناعه في الحكم الذي لا وضع له  
او جعل فعل النفس في توهم الزيادة على العظم الموجود بالفعل اوانه يجب ان تنتهي الى عظم  
آخر ليس هو شيئا موجودا في جوهر العظم ولا في حده واما توهم القبلية والبعدي في الحركة  
المحدثة فبني موجود في جوهرها فانه ليس يمكن أن تكون حركة محدثة في الزمان أعني  
ان يفضل الزمان على ابتداءها وكذلك لا يمكن ان يتصور زمان له طرف ليس هو نهاية زمان  
آخر اذ كان حده اذ انه لا شيء الذي هو نهاية الماضي ومبدؤا مستقبل لان الاثنين هو الحاضر  
والحاضر هو وسط ضرورة بين الماضي والمستقبل وتصور حاضر ليس قبله ماض هو محال  
وليس كذلك الامر في النقطة لان النقطة نهاية الخط وتوجد معه لان الخط ساكن فيمكن ان  
توهم نقطة هي مبدؤا الخط وليست نهاية لا تتحرك والا فكيف ليس يمكن ان يوجد دلا مع الزمان  
الماضي ولا مع المستقبل فهو ضرورة بعد الماضي وقبل المستقبل وما لا يمكن فيه ان يكون  
قائما بذاته فليس يمكن ان يوجد مستقبل وجود المستقبل من غير ان يكون نهاية زمان ماض  
فسبب هذا الغلط تشبيه الا أن بالنقطة وبرهان ان كل حركة محدثة قبلها زمان ان كل  
حادث لابد ان يكون مبدؤا وليس يمكن ان يكون في الا أن الذي يصدق عليه انه حادث  
معدوم فبقي ان يصدق عليه انه معدوم في آن آخر غير الاول الذي يصدق عليه فيه انه وجد  
وبين كل آيين زمان لانه لا يلبس أن انما كما لا يلبس نقطة نقطة قد تبين ذلك في العلوم فاذن قبل  
الا أن الذي حدث فيه الحركة زمان ضرورة لانه متى تصورنا آيين في الوجود حدث  
بينهما زمان ولا بد بالفوق لا يشبه القبل كما قيل في هذا القول ولا الا أن يشبه النقطة ولا الحكم  
ذو الوضع يشبه الذي لا وضع له فالذي يجوز وجوده ان ليس بحاضر ليس قبله ماض فهو يرفع  
الزمان والا أن يوضع آيناه هذه الصفة ثم يضع زمانا ليس له مبدؤا وهذا الوضع يطل نفسه  
فان ذلك ليس يصح ان ينسب وجود القبلية في كل حادث الى الوهم لان الذي يرفع القبلية يرفع  
الحادث والذي يرفع ان يكون الفوق فوفا بعكس هذا لانه يرفع الفوق المطلق واذ ارتفع  
الفوق المطلق ارتفع الاسفل المطلق واذ ارتفع هذا ان ارتفع الثقل والخفيف وليس فعل الوهم

الى المستقبل يجوز ان يصير ماضيا فيعبر عنه بالفظ الماضي وهذا كله بغير وهم - م - ن - م - ن - م - ن  
 مبتدأ لامع تقدير قبل له (قات) القبل الذي لا ينفك الوهم عنه نظن انه شئ محقق موجود هو  
 الزمان وهو لا يحجز الوهم عن ان يقع درتناهي الجسم في جانب الرأس من الاعلى سطح له فوق  
 فينوههم ان وراء العالم مكانا امامه او خلاه واذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد ابعده  
 منه امتنع الوهم من الاذعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق  
 نفور عن قبوله وكما جاز ان يكذب الوهم في تقديره فوق العالم خلاه هو بعد لانها لا يقال يقال  
 له الخلاه ليس مفهوم في نفسه واما البعد فهو تابع للجسم الذي تتباعد اقطاره فاذا كان الجسم  
 متباعدة كان البعد الذي هو تابع له متناهيا وانقطاع الخلاه والملافة به مفهوم فثبت ان  
 ليس وراء العالم لا خلاه ولا ملاه وان كان الوهم لا يدعن لقبوله فكذلك يقال كما ان البعد  
 المكافي تابع للجسم فكذلك البعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما ان ذلك امتداد  
 اقطار الجسم وكما ان قيام الدليل على تناهي اقطار الجسم منسج من اثبات بعد مكان وراءه  
 فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفه بمنع تقدير بعد زماني وراءه وان كان الوهم  
 مثبتا بجحاله وتقديره ولا يدعن عنه ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه  
 عند الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد المكافي الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة  
 الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لا فوق فوجه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الاخيال  
 وهمي كما في الفوق وهذا لازم فليتأمل فانهم اتفقوا على ان ليس وراء العالم لا خلاه ولا ملاه  
 (قات) حاصل هذا القول معاندا فان احدهما ان توهم الماضي والمستقبل للذين هما القبل  
 والبعدهما شيان موجودان بالقياس الى وهما اذ قد يمكن ان تتقبل مستقبلان  
 ماضيا وماضيا كان قبل مستقبل او اذا كان ذلك كذلك فليس الماضي والمستقبل من الاشياء  
 الموجودة بذاته سوا لهما خارج النفس وجود وانما هي شئ تقع له النفس فاذا بطل وجود  
 الحركة فاعطل مفهوم هذه النسبة والمقايضة (والجواب) ان تلازم الحركة والزمان صحيح وان  
 الزمان شئ يفعله الذهن في الحركة لكن الحركة ليست تبطل ولا الزمان لانه ليس بمنتهى وجود  
 الزمان الامع الموجودات التي لا تقبل الحركة واما وجود الموجودات المتحركة اوتة دبر وجودها  
 فيلحقها الزمان ضرورة فانه ليس ههنا الاموجودان موجود يقبل الحركة وهو موجود ليس  
 يقبل الحركة وليس يمكن ان ينقلب احد الموجودين الى صاحبه الا لو امكن ان ينقلب  
 الضموي بمكانه فلو كانت الحركة غير ممكنة ثم وجدت لوجب ان تنقلب طبيعة الموجودات  
 التي لا تقبل الحركة الى الطبيعة التي تقبل الحركة وذلك مستحيل وانما كان ذلك لان  
 الحركة هي في شئ ضرورة فلو كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم فالاشياء القابلة هي في زمان  
 ضرورة لان الحركة انما هي ممكنة فليقبل السكون لا في العدم لان العدم ليس فيه  
 امكان احد الا لو امكن ان يتحول العدم وجودا ولذلك لا بد للعادات من ان يتقدم العدم  
 ولا بد ان يتقدم عدم الحوادث بموضوع يقبل وجود الحوادث ويرتفع عنه العدم كالحال  
 في سائر الاضداد وذلك ان الحار اذا صار باردا فليس يتحول جوهر الحار في ضرورة وانما  
 يتقبل القابل للبارد والبارد لا يتقبل الحار فاما المتعدي الى الثاني وهو اقوى هذه

... منهم بحرفي العوق والسحب فادامتم ان يقول ليس للعالم فوق ولا تحت ولا  
 يمكنكم ان تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد واذا ثبت القبل والبعء فلا معنى لازمان سوى  
 ما يعبر عنه بالقبل والبعء (قالت) هذا الكلام هو جواب عن الفلاسفة في نهاية السقوط وذلك ان  
 حاصله ان الفوق والاسفل هما امران مضافان لذلك عرض لهما التباس وهمي وأما التباس  
 الذي في القبل والبعء فليس وهيميا اذ لا إضافة هنالك وانما هو عقلي ومعنى هـ. اذ ان الفوق  
 المتوهم للشيء يمكن ان يتوهم سـ فلا لذلك الشيء والاسفل يمكن ان يتوهم فوقا وليس  
 العدم الذي قبل الحادث وهو المسمى قبل لا يمكن ان يتوهم العدم الذي بعد الحادث المسمى بعدا  
 فان الشك بعد هذا باق عليهم لان الفلاسفة يرون ان ههنا فوقا بالطبع وهو الذي يتحرك اليه  
 الخفيف وأخـ فل بالطبع وهو الذي يتحرك اليه الثقيل والا كان الثقيل والخفيف بالاضافة  
 والوضع ويرون ان نهاية الجسم الذي هو فوق بالطبع يعرض له في التحيل انتهاء اما الى خلاء  
 أو ملاء فهذه الدليل انما انكسر في حق الفلاسفة من وجهين أحدهما انهم يضعون فوقا  
 باطلاق وأسـ فل باطلاق ولا يضعون أول باطلاق ولا آخر باطلاق والثاني ان لخصومهم  
 ان يقولوا انه ليس العسالة في تحيل ان للفوق فوقا وورذلك الى غير نهاية كونه مضافا  
 بل انما عرض ذلك التحيل من قبل انه لم يشاهد دُعظما الامتداد العظيم كالم يشاهد  
 شيئا محدثا الا وله قبل ولذلك انتقل أبو حامد من لفظ الفوق والاسفل الى الورا والخارج  
 (قال) مجيبا للفلاسفة فانه لا فرق فانه لا عرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل تعدل الى لفظ  
 الورا والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهذا هو سبب الغلط والمعاندة حاصله بهذه  
 المعارضة فانه كسر بهذه النقطة فاعانديه الفلاسفة من تشبيه النهاية في الزمان بالنهاية في  
 العظم وأما نحن فقد بينا وجه الغلط في ذلك التشبيه بما فيه منفتح وبيننا انما معاندة سفسطائية  
 فلا معنى لاعادة القول في ذلك (قال) أبو حامد مصيعة ثانية لهم في الزمان قدم الزمان قالوا لاشك  
 عندكم في ان الله تعالى كان قادعا على ان يخلق العالم قبل ان خلقه بقدر سنة أو مائة سنة أو ألف  
 سنة أو ما لا نهاية له وان هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية فلا بد من اثبات شيء قبل  
 وجود العالم ثم تقدير بعضه أمدا أطول من البعض (قالت) حاصل القول انه متى قوهما الحركة  
 وجدناهما امتدادا مقدرا لهما كانه مكسالى لهما والحركة مكسالة له ونجد هذا المكسالى والامتداد  
 يمكن ان يفرض فيه حركة أطول من الحركة المفروضة الاولى وما يساويها ويطلقها من هـ. ا  
 الامتداد نقول ان الحركة الواحدة أطول من الثانية واذا كان ذلك كذلك وكان العالم له  
 امتدادا ما عندكم من أوله الى الآن فله فرض مثلا ان ذلك هو ألف سنة لان الله تعالى قادر  
 عندكم على ان يخلق قبل هذا العالم عالما آخر يكون الامتداد الذي يضره أطول من الامتداد  
 الذي يضر العالم الاول بمقدار محدود كذلك يمكن ان يخلق قبل هذا الثاني ثالثا وكل واحد  
 من هـ. ا العلوم يجب ان يقدم وجوده امتدادا يمكن فيه ان يقدم فيه مقداره وجوده واذا كان  
 هذا الامكان في العلوم يمر الى غير نهاية أى يمكن ان يكون قبل العالم عالم وقبل ذلك العالم  
 عالم وبعـ الامر الى غير النهاية فهنا امتداد مقدم على جميع هذه العوالم فهذا الامتداد

...  
 متى طلب الذهن ان يتوهم في الجسم الكورى انه يجب ان ينتهى الى شئ غيره ففقد توهم باطلا  
 وهذه كلها امور ليست محصلة عند المتكلمين ولا عند من لم يسرع في النظر على الترتيب  
 الصناعي وايضا ليس يتبع الزمان الحركة على ما تتبع النهاية العظم لان النهاية تتبع العظم  
 من قبل انها موجودة فيه كما يوجد العرض في موضوعه المتشخص لشخصه والمشار اليه  
 بالاشارة الى موضوعه وكونه موجودا في المكان الذي فيه موضوعه وليس الامر كذلك في  
 لزوم الزمان والحركة بل لزوم الزمان عن الحركة اشبه شئ يلزم العدد عن المعدود اعنى انه  
 كما لا يتبعين العدد بتبعين العدود ولا يتكثر بتكثر كذلك الامر في الزمان مع الحركات ولذلك  
 كان الزمان واحدا لكل حركة ومتمم كل موجودا في كل مكان حتى لو تفهنا قوما جسدوا منذ  
 الصبا في مغارة من الارض لكانا نقطع ان هؤلاء يدركون الزمان وان لم يدركوا شيئاً من  
 الحركات المحسوسات التي في العالم ولذلك ما يرى ارسطوطليس ان وجود الحركات في الزمان  
 هي اشبه شئ بوجود المعدودات في العدد وذلك ان العدول لا يتكثر بتكثر المعدودات ولا يتبعين  
 له موضع بتبعين مواضع المعدودات ويرى ان لذلك كانت خاصته بتقدير الحركات وتقدر وجود  
 الموجودات المتحركة من جهة ما هي متحركة كما يقدر العدد اعيانها ولذلك قال ارسطاطا  
 ليس في حد الزمان انه عدد الحركة الممتدة والمتأخر الذي فيها واذا كان هذا هكذا فكما  
 انه ان فرضنا معدودا ما حاد ما ليس يلزم ان يكون العدد حاداً بل واجب ان كان معدودا ان  
 يكون قبله عدد كذلك واجب ان كان هنا حركة حادة ان يكون قبلها زمان ولو حدث  
 الزمان بوجود حركة مشار اليها اى حركة كانت اى كان الزمان انما يدرك مع تلك الحركة فهذا  
 يفهم لك ان طبيعة الزمان ابعده شئ من طبيعة العظم (قال ابو حامد) يجيب عن الغلاصة فان  
 قيل هذه الموازنة معوجة لان العالم ليس له فوق ولا تحت لانه كرى وليس له كبره فوق ولا  
 تحت بل ان سميت جهة فوق من حيث انها على رأسك والاخرى تحت من حيث انها على  
 رجليك فهو اسم نجد له بالاضافة اليك والجهة التي هي تحت بالاضافة اليك هي فوق بالاضافة  
 الى غيرك اذا قدرته على الجانب الاخر من كرة الارض واقفا يجاذى انخص قدمه اخص قدمك  
 بل الجهة التي تقدرها فوقك من اجزاء السماء انها ارضي بعينها تحت الارض ليلوما هو تحت  
 الارض يعود الى فوق الارض بالدورة واما الاول لوجود العالم فلا يتصور ان يتقاب آسرا وهو  
 كما لو قدرنا حشرة احد طرفيها غلظ والاخر رقيق واصطلمة اعلى ان نسمي الجهة التي على الرقيق  
 فوقا والى حيث ينتهي والجانب الاخر تحتنا لم يظهر لهذا الختلاف في اجزاء العالم بل هي  
 اسامي مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها الا انعكس الاسم والعالم لم يتبدل  
 فالعق والخت فيه نسبة محضة اليك لا تختلف اجزاء العالم وسطوحه فيه واما العدم المتقدم  
 على العالم والنهاية الاولى لوجوده فماتى له لا يتصور ان يتقبل بل قصيرا آسرا ولا العدم  
 المقدر عند فناء العالم الذي هو عديم لاحق يتصور ان يصير ما بقا فطر قائما به وجوده  
 العالم الا ان احدهما الاول والثاني اخطا فان ثابتان ثابتان لا يتصور التبدل فيها يتبدل



وكذلك من يقول بحدوث العالم حدوثاً زمانياً ويقول ان كل جسم في مكان يلزمه ان يكون قبله مكان وذلك اما جسم يكون حدوثه فيه واما اخلاؤه وذلك ان المكان يلزم ان يتقدم الحدث ضرورة فمن يطل وجود الخلاء ويقول بقناهي الجسم ليس يقدر ان يضع العالم محذوفاً وكذلك من أنكسر من متأخري الاشعرية وجود الخلاء ففقه بفقار أصول القوم ولم أر ذلك لهم وليس حدثني بذلك بعض من يقتني بذهاب القوم ولو كان فعل هذا الامتداد المقدّر للحركة الذي هو كالسكران لا كسكران هو من فعل الوهم الكاذب مثل قوهم العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه. لكان الزمان غير موجود لان الزمان ليس هو شيئاً غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدّر للحركة فان كان من المعروف بنفسه ان الزمان موجود فينبغي ان يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقة المنسوبة الى العقل لامن الاعمال المنسوبة الى الخيال (قال) أبو حامد فان قيل ونحن نقول ان ما لا يمكن لغير مقدور وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر ليس يمكن فلا يكون مقدوراً (قلت) هذا جواب لما شئت به الاشعرية من أن وضع العالم لا يمكن الباري ان يصيره أكبر ولا أصغر هو تَجَرُّبُ الباري تعالى لان التجزأ عما هو محجز عن المقدور لاعتنا المستحيل (ثم قال) أبو حامد دردا عليهم وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه أحدها ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقدير الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والامتنع هو الجمع بين النفي والاثبات واليه ترجع الحالات كلها فهو تحتكم بآراء فاسدة (قلت) القول بهذا هو كما قال مكابرة للعقل الذي هو في بادى الرأي وأما عند العقل الحقيقي فليس هو مكابرة فان القول بما كان هذا أو بعدم امكانه مما يحتاج الى برهان ولذلك صدق في قوله انه ليس امتناع هذا كتقدير الجمع بين السواد والبياض لان هذا معروف بنفسه استحالة وأما كون العالم لا يمكن فيه أن يكون أكبر أو أصغر أو أكبر مما هو عليه فليس معروفاً بنفسه والحالات وان كانت ترجع الى الحالات المعروفة بأنفسها فهي ترجع بنحوين أحدهما ان يكون ذلك معروفاً بنفسه انه محال والثاني أن يكون يلزم عن وضعه لزوماً قريباً أو بعيداً محال من الحالات المعروفة بأنفسها انها محال مثال ذلك ان فرض ان العالم يمكن أن يكون أكبر أو أصغر يلزم عنه أن يكون خارجاً ملاء أو خلاً ووضعه خارجاً ملاء أو خلاً يلزم عنه محال من الحالات أما الخلاء فوجوده مفارق وأما الجسم فكونه مفترقاً عما الى فوق وما الى أسفل وأما مستديران كان ذلك كذلك وجب أن يكون بزوايا من عالم آخر وقد تبرهن ان وجود عالم آخر مع هذا العالم محال في العلم الطبيعي وأقل ما يلزم عنه الخلاء أن كل عالم لا بد له من اسقطات أربعة وجسم مستدير يدور حولها فمن أحب أن يقف على هذه فليضرب اليها يده في المواضع التي وجب ذكرها وذلك بعد الشروط التي يجب أن يتقدم وجودها في النظار نظر ابرهسانيا ثم ذكر الوجه الثاني فقال انه ان كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن والواجب مستغن عن علته فقولوا بما قاله الدهريون من انه المستحيل ان يكون له علة

فان مقدار الكم ضرورة كم فهو ذا الكم المقدر هو الذي نسميه الزمان وهو يظهر انه متقدّم بالوجود على كل شيء يتوهم حادثا كما ان الكيل ينبغي ان يكون متقدما على الكيل في الوجود فكما انه لو كان هـ ذا الامتداد الذي هو الزمان حادثا بحدوث حركة أولى لوجب ان يكون قبلها امتداد هو المقدر له وفيه كان يحدث وهو كالكي لها كذلك يجب ان يكون قبل كل عالم يتوهم وجوده امتداد يقدره فاذن ليس هذا الامتداد حادثا لانه لو كان حادثا لكان له امتداد يقدره لان كل حادث له امتداد يقدره هو الذي يسمى الزمان فهو اوفق الجهات التي يخرج عليهم هذا القول وهي طريقة ابن سينا في اثبات الزمان لكن في تقييمها عسر من قبل انه مع كل يمكن امتداد واحد ومع كل امتداد يمكن بقارنه وهو موضع النزاع الا اذا سلم ان الامكانات التي قبل العالم من طبيعة الممكن الموجود في العالم أعني انه كما ان هذا الممكن الذي في العالم من شأنه ان يلحقه الزمان كذلك الممكن الذي في قبل العالم فهو اذيين في الممكن الذي في العالم ولذلك يمكن ان يتوهم منه وجود الزمان (قال أبو حامد) الاعتراض ان هـ ذا كله من عمل الوهم وأقرب ما يرقى في دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا نقول هل كان في قدرة الله تعالى ان يخلق الظلك الاعلى في سمكة أكبر مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو نجه يزوان قالوا نعم فبذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يرقى الامر الى غير نهاية فنقول في هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار وكيفية اذا لا كبير بذراعين أو ثلاثة يشغل مكانا أكبر من مكان يشغله الاخر بذراع فورا وراء العالم بحكم هـ ذا كمية تستدعي ذا كمية وهو المحسم أو الخلاه فورا وراء العالم خلاه أو ملاه فاما المجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على ان يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها بذراع أو بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الملاء والشغل للاختيار اذا الملاء المنتفي عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتفي عند نقصان ذراع فيكون الخلاه مقدر او الخلاه ليس بشيء فكيف يكون مقدار وجودنا في تخيل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم بخلافهم في تخيل الوهم تقدير الامكانات المكتوبة وراء وجود العالم ولا فرق (قلت) هذا الاكزام صحيح اذا جوزت مزيد مقدار جسم العالم الى غير نهاية وذلك انه يلزم على هذا ان يوجد عن الباري سبحانه شيء مثناه بقدمه امكانات كمية لانهاية لها واذا اجاز هذا في امكانات العظم جاز في امكان الزمان فيوجد في زمان مثناه من طرفه وان كان قبله امكانات أزمنة لانهاية لها (والجواب) عن هذا ان توهم كون العالم أكبر وأصغر ليس بصحيح بل هو ممتنع وليس يلزم من كون هذا ممتنعا ان يكون توهم امكان عالم قبل هذا العالم ممتنعا الاول كانت طبيعة الممكن قد حدثت ولم يكن قبل وجود العالم هناك الا طبيعتان طبيعة الضرورية والممتنع وهو بين اذ حكم العقل على وجود الطبيعتين الثلاثة لم تزل ولا تزال كحكمه على وجود الضرورية والممتنع وهذا العناد لا يلزم الفلاسفة لانهم لا يعتقدون ان العالم ليس يمكن ان يكون لا أصغر مما هو ولا أكبر ولو جاز ان يكون عظم أكبر من عظم وغير ذلك الى غير نهاية لجاز ان يوجد عظم لا آخر له ولو جاز ان يوجد عظم لا آخر له لوجد عظم بالفضل لانهاية له وذلك مستحيل وهو ناشئ قد صرح به أرسطو طالع ليس مان الترتيب في العظم الى غير نهاية مستحسنا ما عدا رأى من صحت ذلك لا مكانا للخصم

غير التي كان الكلام فيها وقد قلنا ان الخروج من مسئلة الى مسئلة من فعل السفسطائيين  
وأما قوله والتحقيق في الجواب ان ما ذكره من تقدير الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله  
تعالى قديم قادر لا يمنع عليه الفعل ابد الواراده وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان  
ممتد الا ان يضيق الوهم اليه بتسليمه انه لا خوف انه ان كان ليس في هذا الوضع ما يوجب  
مزمدة الزمان كما قال ففيه ما يوجب امكان وقوع العالم سرمديا وكذلك الزمان وذلك ان الله  
تعالى لم يزل قادرا على الفعل فليس ههنا ما يوجب امتناع مقارنته فعله على الدوام لوجوده  
بل لعل مقابله هذا هو الذي يدل على الامتناع وهو لا يكون قادرا في وقت ويكون قادرا في  
وقت آخر ولا يقال فيه انه قادر الا في اوقات محدودة متناهية وهو موجود ازل قديم فعادت  
المسئلة الى هل يجوز ان يكون العالم قديما او محدثا ولا يجوز ان يكون قديما ولا يجوز ان يكون  
محدثا او يجوز ان يكون محدثا ولا يجوز ان يكون قديما وان كان محدثا فهل يجوز ان  
يكون فعلا لفاعل اول او لا فان لم يكن في العقل امكان للوقوف على واحد من هذه المتقابلات  
فلا يرجع الى السماع ولا تعد هذه المسئلة من العقليات واذا قلنا ان الاول لا يجوز عليه قوله  
الفعل الا فضل وفعل الا في لانه نقص فأي نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهي  
محدودا كفعول المحدث مع ان الفعل المحدود دائما يتصور من الفاعل المحدود لامن الفاعل  
القديم الغير محدود الوجود والفعل فيه هذا كله كما ترى لا يخفى على من له أدنى بصيرة  
بالعقولات فكيف يمنع على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر الا في فعل وقيل ذلك الفعل  
فعل لا يبرر ذلك في اذهاننا الى غير نهاية كما يستمر وجوده أعني الفاعل الى غير نهاية فان من  
لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة ان يكون فعله لا يحيط به الزمان  
ولا يساوقه زمان محدود وذلك ان كل موجود فلا يتراخي فعله عن وجوده الا ان يكون بقصه من  
وجوده شيء أعني ان لا يكون على وجوده الكمال أو يكون من ذوي الاختيار فلا يتراخي فعله  
عن وجوده عن اختياره ومن يضع ان القديم لا يصدر عنه الافعال حادث فقد وضع ان فعله بجهة  
ما مضى طرأ عليه لا اختيار له من تلك الجهة في فعله (الدليل الثالث على قدم العالم قال أبو حامد  
عسكو ان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل ان يكون محتثا بمصير ممكن او هذا  
الامكان لا اول له أي لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن ان  
يوصف العالم فيه بانه محتث الوجود فاذا كان الامكان لم يزل فاما يمكن على وفق الامكان ايضا لم  
يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده انه ليس محالا وجوده فاذا كان ممكنا وجوده ابد لم يكن  
محالا وجوده ابد او الا فان كان محالا وجوده ابد بطل قولنا انه ممكن وجوده ابد وان بطل قولنا  
انه ممكن وجوده ابد بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان  
الامكان له اول واذا صح ان له اول كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم  
فيه ممكنا ولا كان الله تعالى عليه قادرا (قلت) اما من سلم ان العالم كان قبل ان يوجد ممكنا  
امكانا لم يزل فانه يلزمه ان يكون العالم ازايا لان ما لم يزل ممكنا وضع له لم يزل وجوده لم يكن

وواجب الوجود بغيره والجواب في هذا عندي أقرب وذلك انه يجب في الاشياء الضرورية  
 على هذا القول أن لا يكون لها فاعل ولا صانع مثال ذلك ان الآلة التي ينشر بها الخشب هي  
 آلة مقدرة في الكمية والكيفية والمادة أعني انها لا يمكن أن تكون من غير حديد ولا يمكن  
 أن تكون بغير شكل المنشار ولا يمكن أن يكون المنشار بأى قدر اتفق وليس أحدهما يقول  
 ان المنشار هو واجب الوجود فانظر ما أحسن هذه المغالطة ولوارتفعت الضرورة عن كميات  
 الاشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها كما تنوهمه الاشعريّة في الخلقوقات مع الخالق لا ترتفعت  
 الحكمة الموجودة في الصانع وفي الخلقوقات وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانع وكل مؤثر في  
 الموجودات خالقها وهذا كله ابطال للخلق والحكمة (قال أبو حامد) الثالث هو ان هذا الفاسد  
 لا يجزى الخصم عن مقابله بمثله ونقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده بمقابل وافي الوجود  
 الامكان من غير زيادة ولا نقصان فان قلتم فقدا تنقل القديم من الجزأ الى القدرة قلنا لا لان  
 الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا فامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز وان قلتم  
 انه كيف كان ممتمعا فصار ممكنا قلنا لم يستحيل أن يكون ممتمعا في حال ممكنة في حال فان قلتم  
 الاحوال متساوية قبيل لكم والقادير متساوية فكيف يكون مقدرا ممكنا كما كان الشيء اذا  
 أخذ مع أحد الضدين امتنع اتصافه بالآخر واذا أخذ لا معه امكن اتصافه بالآخر أو أكبر منه  
 أو أصغر بمقدار صغير ممتنع ان لم يستحل هذا فهذا لا يستحيل فهذه طريقه المقاومة والتحقيق  
 في الجواب ان ما ذكره من تقدير الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله تعالى قديم قادر  
 لا يمتنع عليه للفعل أبدا لو أرادوه وليس في هذا القدر ما وجب اثبات زمان ممتد الا أن يضيف  
 الوهم اليه بتسليمه أشياء أخرى (قلت) حاصل هذا القول أن يقول الاشعريّة للفلاسفة  
 هذه المسئلة عندنا مستحيلة أعني قول القائل ان العالم يمكن أن يكون أكبر أو أصغر وذلك  
 ان هذا السؤال اغشاي تصور على مذهب من يرى ان الامكان يتقدم خروج الشيء الى الفعل  
 أعني وجود الشيء الممكن بل نقول ان الامكان وقع موقع الفعل على ما هو عليه من غير زيادة  
 ولا نقصان (قلت) الا ان يحدد تقدم الامكان للشيء الممكن بحسب الضروريات بان الممكن  
 يقابله الممتنع من غير وسط بينهما فان كان الشيء ليس بممكنا قبل وجوده فهو ممتنع ضرورة  
 والمستمتع انزاله موجودا كذب محال وأما انزال الممكن موجودا فهو كذب ممكن لا كذب  
 مستحيل وقولهم ان الامكان مع الفعل كذب فان الامكان والفعل متفاضلان لا يجتمعان في آن  
 واحد فهو لا يلزمهم أن لا يوجد ما كان لا مع الفعل ولا قبله والالزام الصحيح للاشعريّة في القول  
 ليس هو أن ينقل القديم من الجزأ الى القدرة لانه لا يسمى طبعاً من لم يبق على فعل الممتنع  
 وانما اللازم الصحيح أن يكون الشيء انتقل من طبيعة الامتناع الى طبيعة الوجود وهذا مثل  
 انقلاب الضروري ممكنا وانزال شيء ما ممتمعا في وقت ممكن في وقت لا يخرج عنه عن طبيعة  
 الممكن فان هذه حال كل ممكن مثال ذلك ان كل ممكن فوجوده مستحيل في حال وجود  
 ضده في موضوعه فاذا سلم الخصم ان شيئاً ممتمعا في وقت ممكن في وقت آخر فقد سلم ان الشيء من



ان تكون الصور تتعاقب على موضوع غـ بركاته ولا فاسد ويكون تعاقبها ازليا ودورا فان كان ذلك كذلك وجب ان يكون ههنا حركة ازلية تفيد هذا التعاقب الذي في الكائنات الفاسدات الازلية وذلك انه يظهر ان كون كل واحد من المتكونات هو فساد لا آخر وفساده هو كون لغيره والايه يكون شيء من غير شيء فان معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغيره ما هو بالقوة الى الفعل ولذلك فليس يمكن ان يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجودا ولا هو الشيء الذي يوصف بالتكون أعني الذي نقول فيه انه يتكون فبقي الا يكون ههنا شيء حاصل للصور المتضادة وهي التي تتعاقب الصور عليها (قال أبو حامد) الاعتراض ان يقال الامكان الى قوله المادة (قلت) اما ان الامكان يستدعي مادة موجودة فذلك بين فان سائر المقولات الصادقة لا بد ان تستدعي أمرا موجودا خارج النفس اذ كان الصادق كما قيل في حده انه الذي يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس فلا بد في قولنا في الشيء انه يمكن ان يستدعي هـ هذا الفهم شيئا يوجد فيه هـ هذا الامكان واما الـ فمدلال على انه لا يستدعي الامكان موجودا يستدل به بدليل ان الممتنع لا يستدعي موجودا يستدل به فقول سفسطائي وذلك ان الممتنع يستدعي موضوعا مثل ما يستدعي الامكان وذلك بين لان الممتنع هو مقابل الممكن والاضداد المتقابلة تقتضي ولا بد موضوعا فان الامتناع الذي هو سلب الامكان فان كان الامكان يستدعي موضوعا فان الامتناع الذي هو سلب ذلك الامكان يقتضي موضوعا ايضا مثل قولنا ان وجود الخـ لا يمتنع بان وجود الـ لا يمتنع بخلافه فمقتضى موضوعا خارج الاجسام الطبيعية اوداخلها ونقول ان الضدين يمتنع وجودهما في موضوع واحد ونقول انه يمتنع ان يوجد الاثنان واحد او مضى ذلك في الوجود هـ ذا كله بين بنفسه فلا معنى لاعتباره هذه المغالطة التي أتى بها هـ (قال أبو حامد) والثاني ان السواد والبياض الى قوله اليهـ الامكان قلت هـ ذه مغالطة فان الممكن يقال على القابل وعلى المقبول والذي يقال على الموضوع يقابله الممتنع والذي يقال على المقبول يقابله الضرر والذي ينصف بالامكان الذي يقابله الممتنع ليس هو الذي يخرج من الامكان الى الفعل بل من جهة ما يخرج الى الفعل لانه اذا خرج ارتفع عنه الامكان وانما ينصف بالامكان من جهة ما بالقوة والحاصل لهذا الامكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل وذلك بين من جهة الممكن فان الممكن هو المعدوم الذي يتبين ان وجوده لا يوجد وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنا من جهة ما هو معدوم ولا جهة ما هو موجود بالفعل وانما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة ولهذا قالت المعتزلة ان المعدوم هو ذات ما وذلك ان المعدوم يضاد الوجود وكل واحد منهما يخاف صاحبه فاذا ارتفع عدم شيء ما خلفه وجوده واذا ارتفع وجوده خلفه عدمه ولما كان نفس المعدوم ليس يمكن فيه ان يتقلب وجودا ولا نفس الوجود ان يتقلب عدما وجب ان يكون القابل لها شيئا ثالثا غيرهما وهو الذي ينصف بالامكان والتكون والانتقال من صفة عدم الى صفة الوجود فان عدمه لا ينصف بالتكون والتغير والانتقال من عدم الى الوجود

الحكيم ان الامكان في الامور الازلية هو ضروري (قال أبو حامد) الاعتراض ان يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا ويتصور احدائه فيه واذا قدر موجودا ابدا لم يكن حادثا فلم يكن الواقع على وفق الامكان بل على خلافه وهذا كقولهم في المكان وهو ان تقدير العالم اكبر مما هو اذ خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك هكذا الى غير نهاية ولا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لانهاية له غير ممكن وكذلك وجود لا ينتهي مرفعه غير ممكن بل كما يقال ان الممكن جسم متناهي السطح ولكن لا تتعبد بين مقاديره في الكبير والصغير وكذلك الممكن الحدوث ومبادئ الوجود لا تتعبد في التقدم والتأخر فاما كونه حادثا متعينا فانه الممكن لا غير (قلت) اما من وضع ان قبل العالم امكانا واحدا بالعدد لم يزل فقد يلزمه ان يكون العالم ازلنا واما من وضع ان قبل العالم امكانات للعالم غير متناهية بالعدد كما وضع أبو حامد في الجواب فقد يلزمهم ان يكون قبل هذا العالم عالم وقبل العالم الثاني عالم ثالث ويزيد ذلك الى غير نهاية كالحال في اشخاص الناس وبخاصة اذا وضع فساد المتقدم شرطا في وجود المتأخر ومثال ذلك انه ان كان الله سبحانه قادرا على ان يخلق قبل هذا العالم عالما آخر وقبل ذلك الا آخر آخر فقد يلزم ان يعمرا الامر الى غير نهاية والالزم ان يوصل الى عالم ليس يمكن ان يخلق قبله عالم آخر وذلك لا يقول به الملة كالمؤمن ولا تعطيه مجتهديهم التي يحجبون بها على حدوث العالم واذا كان ممكنا ان يكون قبل هذا العالم عالم آخر الى غير نهاية فانزاله كذلك قد يظن به انه ليس محالا لكن انزاله كذلك اذا خص عنه فظهر انه محال لانه يلزم ان تكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد فيكون صدوره عن المبدء الاول بالنحو الذي صدر عنه الشخص وذلك بتوسط محرك انزلي وحركته ازلية فيكون هذا العالم جزءا من عالم آخر كالحال في الاشخاص الكائنة القاسمة في هذا العالم قبل الاضطرار الى ان ينتهي الامر الى عالم انزلي بالشخص او بتسلسل واذا وحسب قطع التسلسل فقطعها بهذا العالم أولى لعني بانزاله واحدا بالعدد ازيل اذ دليل رابع لهم وهو انه قالوا كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه اذ لا يستغنى الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثا وانما الحادث الصور والاعراض الى قوله فلم تكن المادة الاولى حادثا محال (قلت) حاصل هذا القول ان كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه فان الامكان يستدعي شيئا يقوم به وهو المحل القابل للشيء الممكن وذلك ان الامكان الذي من قبل القابل ليس ينبغي ان يعتقد فيه انه الامكان الذي من قبل الفاعل وذلك ان قولنا في زيادته يمكن ان يفعل كذا غير قولنا في النقص انه يمكن ولذلك يشترط في امكان الفاعل امكان القابل اذ كان الفاعل الذي لا يمكن ان يفعل متمتعا فاذالم يكن ان يكون الامكان المتقدم على الحادث غير موضوع اصلا ولا يمكن ان يكون الفاعل هو الموضوع ولا الممكن لان الممكن اذا حصل بالفعل ارتفع الامكان فلم يبق الا ان يكون الحاصل للامكان هو الشيء القابل لا يمكن وهو المادة والمادة لا تتكون عن شيء مادة لانها تحتاج الى مادة ويمر الامر الى غير نهاية بل ان كانت مادته متكونة من جهتها مركبة

جزئية بالعرض كإثبات الذات ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ما هي كإثبات فليس  
وحكم عليها بأحكام كاذبة فإذا جرد تلك الطبائع التي في الجزئيات من المواد وصيرها كلية أمكن  
أن يحكم عليها بحكم صادقا ولا اختلاف عليه الطبائع والممكن هو واحد من هذه الطبائع  
وأضاف أن قول الفلاسفة كليات موجودة في الأذهان لا في الاعيان اغاير بدون أنها  
موجودة بالفعل في الأذهان لا في الاعيان وليس يريدون أنها ليست موجودة أصلا في  
الاعيان بل يريدون أنها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل ولو كانت غير موجودة أصلا  
لكانت كاذبة وإذا كانت خارج الأذهان موجودة بالقوة وكان الممكن خارج النفس بالقوة  
فإن من هذه الجهة تشبیه طبيعتها الطبيعية الممكن ومنه سار ما أن يعطى لأنه شبه الامكان  
بالكليات لكونها مما يجتمعان في الوجود الذي بالقوة ثم وضع ان الفلاسفة يقولون انه ليس  
للكليات خارج النفس وجود أصلا فان قيل ان الامكان ليس له وجود خارج النفس فما  
أقبح هذه المغالطة وأخذتها (قال أبو حامد) وأما قولهم لو قدر عدم العقلاء الى قوله تناقض  
كلامهم (قلت) الذي يظهر من هذا القول سخافته وتناقضه وذلك ان قالوا ان اقبح ما يمكن فيه  
ابتدائه على مقدمتين احدهما انه بين ان الامكان منه جزئ في خارج النفس وكلى وهو معقول تلك  
الجزئيات فهو قول غير صحيح وان قالوا ان طبيعة الجزئيات خارج النفس من الممكنات هي  
طبيعة الكل في الذي في الذهن فليس للطبيعة الجزئية ولا الكل حتى يكون طبيعة الجزئية  
هي طبيعة الكل وهذا كله سخافات وكيف ما كان فان الكل له وجود ما خارج النفس  
(قال أبو حامد) وأما العذر عن الامتناع الى قوله في ذاته قلت هذا كله كلام ساقط فانه  
لاشك ان قضا بالعقل اغاير هي حكمه على طبائع الاشياء خارج النفس فلم يكن خارج  
النفس لا يمكن ولا يمنع ان كان قضا العقل بذلك كلافضا ولو لم يكن فرق بين العقل والوهم  
لما كان وجود المنظر لله سبحانه وتعالى ممتمنع الوجود في الوجود كما انه وجوده واجب الوجود في  
الوجود فلا معنى لتركيب الكلام في هذه المسئلة (قال أبو حامد) ثم لعل باطل الى قوله في  
الموضعين (قلت) يريدانهم يلزمهم ان وضعوا الامكان بحسب كون النفس غير متطبع في المادة  
ان يكون الامكان الذي في القابل كالامكان الذي في الفاعل لان يصدر عنه الفعل  
فينسوي الامكانان وذلك شئ شذيع وذلك ان على هذا الوضع تأتي النفس كأنها تدبر البدن  
من خارج كما يدبر الصانع المصنوع فلا تكون النفس في البدن كما لا يكون الصانع ههنا في  
المصنوع (والجواب) انه لا يمتنع أن يوجد من الكمالات التي تجري مجرى الهيئات ما يفارق محله  
مثل الملاح في السفينة والصانع مع الآلة التي يفعل بها فان كان البدن كآلة للنفس فهي  
هيئة مفارقة وليس الامكان الذي في الآلة كالامكان الذي في الفاعل بل توجد الآلة في  
المحالتين جميعا أعني الامكان الذي في الفعل والامكان الذي في الفاعل ومن جهة ثانيا  
مفارقة يوجد فيها الامكان الذي في القابل فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة ان موضع

تجعل هذا الموصوف بالامكان والتغير الشيء الذي بالفعل أعنى الذى منه الكون من جهة  
ما هو بالفعل لان ذلك أيضا يذهب والذى منه الكون يجب ان يكون جزأ من المنة-كون فاذا  
ههنا موضوع ضرورة هو القابل للامكان وهو المحام-ل للكون والتغير وهو الذى يقال  
فيه انه تكون وتغير وانتقل من العدم الى الوجود ولما تقدر أيضا ان تجعل هذا من طبيعة  
الشيء الخارج الى الفعل-على أعنى من طبيعة الموجود بالفعل لانه لو كان ذلك كذلك لم يتكون  
الموجود وذلك ان التكون هو من معدوم لان موجود فهو-هذه الطبيعة اتفق الفلاسفة  
والمعتزلة على اثباتها الا ان الفلاسفة قالوا انها لا تتغير من الصورة الموجودة بالفعل أعنى لا تتغير  
من الوجود وانما تنتقل من وجود الى وجود كانتقال النطفة مثلا الى الدم وانتقال الدم الى  
الاعضاء التى للجنين وذلك انها لو تغيرت من الوجود كانت موجودة بذاتها ولو كانت موجودة  
بذاتها لما كان منها كون-فهذه الطبيعة عندهم هى التى يسمونها بالهيولى وهى علة الكون  
والفساد وكل موجود يتغير من-هذه الطبيعة فهو عندهم غير كائن ولا فاسد (قال أبو حامد)  
والثالث ان نفوس الأكديمين الى قوله هذا الاشكال (قالت) لا أعلم احدا من الحكماء قال ان  
النفوس حادثة حدودا حقيقة تمام قال انها باقية الاما حكاة عن ابن سينا وانما الجميع على ان  
حدودها هو اضافى وهو انصافها بالامكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال كالامكانات  
التى فى الغراب الاتصال شعاع الشمس بها وهذا الامكان عندهم ليس هو من طبيعة امكان الصور  
الحادثة الفاسدة بل هو امكان على نحو ما يرفعون ان البرهان ادى اليه وان الحسام لم هذا  
الامكان طبيعة غير طبيعة الهيولى ولا يقف على مذاهم فى هذه الاشياء الا من نظر فى كنههم على  
الشروط التى وضعوها مع فطرة فائقة ومع-لم عارف فعرض اى حاد الى مثل هذه الاشياء  
على هذا النحو من التعرض لا يبق علة فانه لا يتناول من احد امرين اما انه فهم هذه الاشياء على  
حقائقها فاساقها ههنا على غير حقائقها وذلك من فعل الاشهرار واما انه لم يفهمها على حقيقتها  
فعرض الى القول فيها لم يحط به علمنا وذلك من فعل الجهال والرجل يجعل عندنا عن هذين  
الوصفين وان كان لابد للحدود من كثرة فكمرة اى حامدهى وضعه هذا الكتاب ولعله طرأ  
الى ذلك من أجل زمانه ومكانه قال أبو حامد رحمه الله عن الفلاسفة فان قيل رد الامكان الى قوله  
بهذا الطريق (قالت) ما اوردته فى هذا الفصل هو كلام غير صحيح وانت تدبى ذلك مما ذكرنا من  
فهم طبيعة الممكن (ثم قال) أبو حامد مع انه لا يحكماء والطواب ان رد الامكان الى قوله ما ذكرناه  
(قالت) هذا كلام سفسطائى لان الامكان هو كلى له جزئيات موجودة خارج الدهن كجزئيات  
الكليات وليس العلم على الكلى الكلى ولكنه علم للجزئيات فهو كلى-فهذه الكلى فى  
الكليات عند ما يجرى منها الطبيعة الواحدة المشتركة التى انقسمت فى المواد فالكل ليس  
طبيعته طبيعة الاشياء التى هو لها كلى وهو فى هذا القول غلط فاحذر ان طبيعة الامكان  
هى طبيعة الكلى دون ان يكون هنالك جزئيات يستند اليها هذا الكلى أعنى الامكان  
الكلى والكلى ليس يجب ان يكون له تعلم الاشياء وهو شئ موجود فى طبيعة الاشياء المعنوية  
التي هي في الحقيقة كليات ادراكها كذا وانما يكون



يقبل الفساد و يقبل الازلية فشيء غير معروف وهو مما يجب أن ينحصر عنه وقد خص  
عنه الاوائل فاقوا المذيل موافق للفلاسفة في ان كل محدث فاسد واشد التزاما  
لاصل القول بالحدوث واما من فرق بين الماضي والمستقبل بان ما كان في الماضي قد دخل كله في  
الوجود وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود وانما يدخل فيه شيئا فشيئا فكل كلام موهوم وذلك ان  
ما دخل في الماضي بالحقيقة فقد دخل في الزمان وما دخل في الزمان فالزمان يفضل عليه بعارفيه  
وله كل وهو متناه ضرورة واما ما لم يدخل في الماضي كدخول الحادث فلم يدخل في الماضي الا  
بإشتراك الاسم بل هو مع الماضي ممتد الى غير نهايته وليس له كل وما لا كل له فلا جرم له وذلك ان  
الزمان ان لم يوجد له مبدء اول حادث في الماضي لان كل مبدء حادث هو حاضر فكل حاضر قبله  
ماض فبما يوجد مساوفا للزمان والزمان مساوفا له فقد يلزم أن يكون غير متناه وألا يدخل  
منه في الوجود الماضي الاخر وهو التي يحصرها الزمان من طرفيه كما لا يدخل في الوجود المتحرك  
في الحقيقة الا الآن ولا من الحركة الا كون المتحرك على العظم الذي يتحرك عليه في الان  
الذي هو سبيل فانه كما ان الوجود الذي لم يزل فيه ماضى لساننا نقول ان ما سلف من وجوده قد  
دخل الآن في الوجود لانه لو كان ذلك كذلك لكان وجوده له مبدء وله زمان يحصره من  
طرفيه كذلك نقول فبما كان مع الزمان لافيه فالذرات الماضية انما دخل منها في الوجود الوهمي  
ما حصره منها الزمان واما التي هي مع الزمان فلم تدخل بعد في الوجود الماضي ما لم يزل موجودا  
اذا كان لا يحصره الزمان واذا تصور موجودا زلي أفعاله غير متناهية أخره عنه على ما هو شأن كل  
موجود ثم وجوده أن يكون بهذه الصفة فانه ان كان ازليا ولم يدخل في الزمان الماضي فانه  
يلزم ضرورة التداخل أفعاله في الزمان الماضي لانه لو دخلت لكانت متناهية فكان ذلك  
الموجود الازلي لم يزل عادما بالفعول وما لم يزل عادما بالفعل فهو ضرورة ممنوع والا بلقي بالوجود  
الذي لا يدخل وجوده في الزمان ولا يحصره الزمان أن تكون أفعاله كذلك لانه لا فرق بين  
وجود الموجود وأفعاله فان كانت حركات الاجرام السماوية وما يلزم عنها أفعاله الموجود الازلي غير  
داخل وجوده في الزمان الماضي فواجب أن تكون أفعاله غير داخله في الزمان الماضي فليس  
كل ما نقول به انه لم يدخل يجوز أن يقال فيه قد دخل في الزمان الماضي ولانه قد انقضت لان  
ماله نهاية فله مبدء وواضا فان قولنا فيه لم يزل هو نفي لدخوله في الزمان الماضي ولان ما يكون له  
مبدء الذي نضع انه قد دخل في الزمان الماضي نضع له مبدءا فهو صادرة على المطلوب فاذا  
ليس بصحيح ان ما لم يزل مع الوجود الازلي فقد دخل في الوجود الا لو دخل الموجود الازلي في  
الوجود بدخوله في الزمان الماضي فاذا قولنا كل ماضى فقد دخل في الوجود فهو صحيح واما  
ما مضى مقارنا لوجود الذي لم يزل أي لا ينفك عنه فليس يصح ان نقول قد دخل في الوجود  
لان قولنا فيه قد دخل ضد لقولنا انه مفارق للوجود الازلي ولا فرق في هذا بين الفعل والوجود  
بعض من سلم امكان وجود موجود لم يزل فيه ماضى فقد ينبغي أن يسلم ان ههنا افعالا تزل قبل

عند من لا يقدر على حلها وهو من فعل الثمرات السفسطائية (قال) فان قيل فقد عولم الى قوله بالهدم (قلت) اما مقابلات الاشكال بالاشكال فليس يقتضي هدمها وانما يقتضي حيرة وشكوكا عند من عارض اشكالها بالاشكال ولين عند أحد الاشكالين وبطلان الاشكال الذي يقابله واكثر الاقوال التي عاندهم بها هذا الرجل هي شكوك تعرض عند ضرب اقوالهم بعضها ببعض وتشبيهه المحتاجات منها ببعض وتلك معاندة غير تامة والمعاندة التامة انما هي التي تقتضي ابطال مذهبهم بحسب الامر في نفسه لا بحسب قول القائل به مثل قوله انه يمكن لخصومهم ان يدعوا ان الامكان حكم ذهني مثل دعواهم ذلك في السكلى فانه لو سلم صحة الشبه بينهم لم يلزم عن ذلك ابطال كون الامكان قضية مستندة الى الوجود وانما كان يلزم عنه أحد الامرين اما ابطال كون السكلى في الذهن فقط واما كون الامكان في الذهن فقط وقد كان واجبا عليه أن يبتدى بتقرير الحق قبل ان يبتدى بما يوجب حيرة الناظرين وتشكيكهم لتلايموت الناظر قبل ان يقف على ذلك الكتاب أو يموت هو قبل وضعه وهذا الكتاب لم يصل اليه سابع دوله لم يؤوله وقوله انه ليس يقصد في هذا الكتاب نصر مذهب مخصوص انما قاله لئلا يظن به انه يقصد نصر مذهب الاشعرية والظاهر من الكتب المنسوبة اليه انه راجع في العلوم الاصلية الى مذهب الفلاسفة ومن انتهتا في ذلك واصحها نبوته كتابه المسمى بمشكاة الانوار (المسئلة الثانية في ابطال مذهبهم) (في ابدية العالم والزمان والحركة قال ابو حامد) ليعلم ان هذا المسئلة تقع الاولى الى قوله بالعقول (قلت) اما قوله انما يلزم عن دليلهم الاول من ازلية العالم فيما مضى يلزم عنه فيما يستقبل فصحيح وكذلك دليلهم الثاني واما قوله انه ليس يلزم في الدليل الثالث في المستقبل مثل ما يلزم في الماضي على رأيهم فانما نخيل ان يكون العالم ازلما فيما مضى ولست نخيل ان يكون ازلما فيما يستقبل الا بوجهين الاول انه لا خلاف فانه يرى ان كون العالم ازيا من الطرفين محال فليس كما قال لانه اذا سلم لهم ان العالم لم يزل امكانه وان امكانه يلحقه حالة ممتدة معه بقدرها ذلك الامكان كما يلحق الموحود الممكن اذا خرج الى الفعل تلك الحال وكان يظهر من هذا الامتداد انه ليس له أول صحيح لهم ان الزمان ليس له أول اذ ليس هذا الامتداد شيئا الا الزمان وتسمية من سماه دهر الامعنى لها واذ كان الزمان مفارقا للامكان والامكان مفارقا للوجود المتحرك فالوجود المتحرك لا أول له واما قولهم ان كل ما وجد في الماضي وله أول ففضية باطلة لان الاول يوجد في الماضي ازلما كما يوجد في المستقبل واما تعريقهم في ذلك بين الاول وفعله فدعوى تحتاج الى برهان لكن وجود ما وقع في الماضي محال ليس يارني غير وجود ما وقع في الماضي من الازلي وذلك ان ما يتسع في الماضي من غير الازلي هو متساو من الطرفين اعني ان له ابتداء وانقضاء واما ما وقع في الماضي من الازلي فليس له ابتداء ولا انقضاء ولذلك كانت الفلاسفة لا يضعون الحركة الدورية ابتداء فليس يلزمهم ان يكون لها انقضاء لانهم لا يضعون وجودها في الماضي وجود الكائن الفاسد ومن سلم منهم ذلك فقد تناقض ولذلك كانت هذه

وكان ما يحال منها في هذه الارصاد غير محسوس بعظم حرمها من حيث من جودها من  
الاجرام ماله قدر محسوس وذلك ان ذبول كل ذابل انما يكون بفساد اجزائه منه فتخلو ولا بد في  
تلك الاجسام المختلفة من الذابل ان تبقى باسرها في العالم او ينحل الى اجزاء أخرى وان ذلك كان  
يوجب في العالم تغييرا ينافي في عدد اجزائه وامافي كيفية ساو لو تغيرت كليات الاجرام لتغيرت  
أفعالها وانفسا لانها وبخاصة الكواكب لتغير ما هي من العالم فتوهم ان الاضمحلال  
على الاجرام السماوية ينحل بالظام الالهي الذي هي هنا عند الفلاسفة وهذا القول لا يبلغ مرتبة  
البرهان (قال أبو حامد) الدليل الثاني لهم في استحالة عدم العالم الى قوله اقمحت محالا (قلت)  
أماما حكاها عن الفلاسفة انهم يلزمون خصوصهم في هذا القول بجواز عدم العالم ان يكون القديم  
وهو المحدث يلزم عنه فعل حادث وهو الاعداد كما ألزموه في المحدث فقد تم القول فيه عند  
القول في حدوث العالم وذلك ان الشكوك الواقعة في ذلك الاحداث هي بعينها الواقعة في  
الاعداد فلا معنى لاعادة القول في ذلك وأماما يخص هذا الموضع من أن كل من قال بحدوث  
العالم يلزمه ان يكون فعل الفاعل قد تعاق بالعدم حتى يكون الفاعل انما فعل عدما فهو أمر  
قد شنع على جميع الفرق تسليحه فالحجوى الاقاويل التي قد كثرتم بعد وهذا أمر يلزم ضرورة من  
قال ان الفاعل انما يتعاق فعله باليجاد مطلق أعني باليجاد شيء لم يكن قبله لا بالقوة ولا كان ممكنا  
فان حجة الفاعل من القوة الى الفعل بل اخترعه اختراعا وذلك ان فعل الفاعل عند الفلاسفة  
ليس شيئا غير اخراج ما هو بالقوة الى ان يصير به بالفعل فهو يتعاق عندهم بوجود في الطرفين اما في  
اليجاد فينبق له من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل بل فيرتفع عدمه وامافي الاعداد فينبق له من  
الوجود بالفعل الى الوجود بالقوة فيعرض ان يحدث عدمه وامامن لم يجعل فعل الفاعل من هذا  
الخوف انه يلزمه هذا الشك أعني ان يتعاق فعله بالعدم بالطرفين جميعا أعني في اليجاد والاعداد  
الا انه لما كان في الاعداد أبين لم يقدر ان يتصلوا عن خصوصهم وذلك انه ظاهر  
انه يلزمهم قائل هذا القول ان يفعل الفاعل عدما وذلك انه اذا نقل الشيء من الوجود الى عدم  
الخص فقد فعل عدما محض على القصد الاول بخلاف ما اذا نقله من الوجود بالفعل الى الوجود  
بالقوة وذلك ان حدوث عدم يكون في هذا النقل أمرا تابعا وهذا بعينه يلزمهم في اليجاد الا انه  
أخفى في ذلك انه اذا وجد الشيء فقد بطل عدمه ضرورة واذا كان ذلك كذلك فليس اليجاد  
شيئا الا قلب عدم الشيء الى الوجود الا انه لما كان غاية هذه الحركة هي اليجاد كان لهم ان  
يقولوا ان فعله انما يتعلق باليجاد ولم يقدروا ان يقولوه في الاعداد اذ كانت الغاية في هذه  
الحركة هي عدمه ولذلك ليس لهم ان يقولوا ان فعله ليس يتعاق بابطال عدمه وانما يتعاق  
باليجاد فلزم عنه ذلك بطلان عدمه لكن يلزمهم ضرورة ان يتعاق فعله بالعدم وذلك ان  
الوجود على منذهبهم ليس له الا حال هو فيه سامع ومطلق وحال هو موجودا في الفعل فاما  
اذا كان موجودا بالفعل فليس يتعاق به فعل الفاعل ولا اذا كان عدما فقد بقي أحد أمرين اما ان  
يتعاق به فعل الفاعل واما ان يتعاق بالعدم فيقلب عينه الى الوجود في فهم من الفاعل هذا  
فهو ضروري يجوز انقلاب عين عدم وجودا وانقلاب عين الوجود عدما بان يتعاق فعل الفاعل

ان توجد افعال لم تنزل ولا تزال ولو امتنع ذلك في الفعل لامتنع في الموجود اذ كل موجود ففعله  
مقارن له في الوجود فهو لا القوم جعلوا امتناع الفعل عليه ازليا ووجوده أزليا وذلك غاية  
الخطأ لكن اطلاق اسم الحدوث على العالم كما أطلقه الشرع اخص به من اطلاق الاسعريه لان  
الفعل بما هو فعل فهو محدث وانما يتصور القدم فيه لان هذا الاحداث والفعل المحدث ليس  
له اول ولا آخر (قلت) ولذلك عسر على أهل الاسلام أن يسمى العالم قديما والله قديم وهم  
لا يفهمون من القديم الامالة له وقد رأيت بعض علماء الاسلام قد مال الى هذا الرأي  
(قال أبو حامد) ومساكنهم الرابع الى قوله الحالة فيها (قلت) اما اذا وضع تعاقب الصور دورا  
على موضوع واحد ووضع ان الفاعل لهذا التعاقب فاعل لم ينزل فليس يلزم عن وضع ذلك محال  
واما ان وضع هذا التعاقب على مواد لانهاية لها او صور لانهاية لها في النوع فهو محال وكذلك  
ان وضع ذلك من غير فاعل لثي أو من فاعل غير انزلي لانه ان كانت هناك مواد لانهاية لها وحده  
مالانهاية له بالفعل وذلك مستحيل وأبعد من ذلك أن يكون ذلك التعاقب عن فاعلات محدثة  
ولذلك لا يصح على هذه الجهة ان انسانا يكون ولا بد من انسان ان لم يوضع ذلك متعاقبا على مادة  
واحدة حتى يكون فساد بعض الناس المتقدمين مادة للآخرين ووجود بعض المتقدمين أيضا  
يجري مجرى الفاعل والأسئلة للآخرين وذلك كله بالعرض لان كون هؤلاء كالأسماء للفاعل  
الذي لم ينزل لم يكن انسان بواسطة انسان ومن مادة انسان وهذا كله اذا لم يفصل هذا التفصيل لم  
يقتض الماظر في هذه الاشياء من شكوك لا يختص له منها فاعل الله أن يجعلك وابائنا من بلغ درجة  
العلماء الذين بلغوا منتهى الحقيقة في الحائرين افعاله والواجب التي لا تنهاى وكل ما قلته من هذا  
كله فليس يبين ههنا ويجب ان يفحص عنه بعناية على الشروط التي بينها القدماء واشترطوها  
في الفحص ولا بد مع ذلك ان يسمع الانسان اقوال المختلفين في كل شيء يفحص عنه ان كان يجب  
ان يكون من أهل الحق (قال أبو حامد) والجواب عن السكك الى قوله على حالة كماله (قلت)  
الذي عانته هذا القول في هذا الوجه هو ان اللزوم بين التقدم والتالي غير صحيح وذلك ان الفساد  
ليس يلزم ان يذبل اذا كان الفساد يقع للشيء قبل الذبول واللزوم صحيح اذا وضع الفساد على  
الجري الطبيعي ولا يوضع فسادا على الجرم السماوي حيوان وذلك ان كل حيوان يفسد  
على الجري الطبيعي فهو يذبل قبل ان يفسد ضرورة. لكن هذه المقدمات لا يسلمها الخصوم في  
السماوات بغير برهان فلذلك كان قول جالينوس اقتضاها والا وثق من هذا القول ان السماوات  
لو كانت تفسد لفسدت اما الى الاسطوانات التي تركبت منها او الى صورة أخرى بان تتحلل  
صورتهما وتقبل صورة أخرى كما تعرض لصور البسائط بان يتكون بعضها من بعض أعني  
الاسطوانات الأربعة ولو فسدت الى الاسطوانات لكانت جزءا من عالم آخر لانه لا يصح ان يكون  
من الاسطوانات الصورة فيها لان هذه الاسطوانات هي جزؤاها لا إضافة اليها بل نسبتها  
منها نسبة النقطة من الدائرة ولو خلقت صورتهما وقبضت صورة أخرى لكان ههنا جسم سادس  
مصادرها ليس هو لا ماء ولا أرض ولا ماء ولا هوا ولا نار وذلك كله مستحيل واما قوله انه



يكون باقيا من جهة ما هو موجود والعدم أمر طارئ عليه في الحاجة لبت شعري هل تبقى  
 الموجودات ببقاءه وهذا كله تشبيه بالفساد الذي يكون في العقل والنقل عن هذه الفرقة  
 فاستحالة قولهم ابرين من ان يحتاج الى المعاندة (قال) أبو حامد الفرقة الرابعة الى قوله صورها  
 (قلت) اما من يقول بان الاعراض لا تبقى زمانين وان وجودها في الجوهر شرط في بقاء  
 الجوهر فهو لا يفهم في قوله من التناقض وذلك انه ان كانت الجوهر شرط في وجودها اذ كان  
 لا يمكن ان توجد الاعراض دون جوهر تقوم بها فوضع الاعراض شرط في وجود الجوهر  
 بوجب ان تكون الجوهر شرط في وجود انفسها محال ان يكون الشيء شرط في وجود نفسه  
 وايضا فكيف تكون شرط او هي لا تبقى زمانين وذلك ان الاثر الذي يكون نهاية العدم  
 الموجود منها ومبدؤ الموجود الجزؤ الموجود منها قد كان يجب ان يفسد في ذلك الاثر الجوهر  
 فان ذلك الاثر ليس فيه شيء من الجزء المعدوم ولا شيء من الجزء الموجود وذلك انه لو كان فيه  
 جزء من الشيء المعدوم لما كان نهاية له وكذلك لو كان فيه جزء من الشيء الموجود وبالجملة ان  
 يجعل ما لا يبقى زمانين شرط في بقاء وجود ما يبقى زمانين بعد فان الذي يبقى زمانين أخرى  
 بالبقاء من الذي لا يبقى زمانين لان الذي لا يبقى زمانين وجوده في الاثر وهو السبيل  
 والذي يبقى زمانين وجوده ثابت وكيف يكون السبيل شرط في وجود الثابت أو كيف يكون  
 ما هو باقيا بالنوع شرط في بقاء ما هو باق بالشخص هذا كله هذيان وينبغي ان يعلم ان من  
 ليس بضع هيولى لاشي الكائن انه يلزمه ان يكون الموجود بسيطاً فلا يمكن فيه عدم لان  
 البسيط لا يتغير ولا يتقلب جوهره الى جوهر آخر ولذلك يقول أبقراط لو كان الانسان من شيء  
 واحد لما كان بالبدناته أي لما كان يفسد ويغير وكذلك كان يلزم لا يتكون بل كان  
 يتكون موجود المبرز ولا يزال وأما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق في ذلك بين الحوادث  
 والفساد في النفس لا معنى له (قال أبو حامد) محسباً للفلاسفة (والمجواب) ان ما ذكرتموه الى قوله  
 اضافته الى القدرة (قلت) هذا كله قول سفسطائي خبيث فان الفلاسفة لا يذكرون وقوع  
 عدم الشيء عند فساد الفساده لكن لان الفساده تتعلق فعله بعدمه بما هو عدم وانما تتعلق  
 فعله بتقلبه من الوجود الذي بالفعل الى الوجود الذي بالقوة فتبعه وقوع عدمه وحدثه فعلى  
 هذه الجهة ينسب عدم الى الفاعل وليس يلزم من وقوع عدمه أثر فعل الفاعل في الوجود  
 ان يكون الفاعل فاعله أو لا وبالذات فهو لما سلم له في هذا القول انه يقع عدمه ولا بد أن يرفع  
 المفسد في الفاسد لزم ان يقع عدم الذات وأولاً من فعله وذلك لا يمكن فان الفاعل لا يتعلق  
 فعله بالعدم بما هو عدم اعني أولاً وبالذات وكذلك لو كانت الموجودات المحسوسة بسيطة  
 لما تكونت ولا فسدت الا لو تتعلق فعل الفاعل أولاً وبالذات بالعدم وانما يتعلق فعل الفاعل  
 بالعدم بالعرض وثانياً وذلك بتقلبه المفعول من الوجود الذي بالفعل الى وجود آخر فيلحق عن  
 هذا الفعل عدمه مثل تغير النار الى الهواء فانه يلحق ذلك عدم النار وهكذا هو الامر عند  
 الفلاسفة في الوجود والعدم (قال أبو حامد) وما الفرق بينكم الى قوله معقول (قلت) طريان  
 عدم على هذه الصفة محسوس وهو الذي تضعه الفلاسفة لانه صادر عن الفاعل بالقصد الثاني

ساتر المتقابلات فضـ الاعـ عدم الوجود فهو لا القوم انما ادركوا من الفاعل ما يدركه ذو  
البصر الضعيف من ظل الشيء بدل الشيء حتى يظن بظل الشيء انه الشيء فهـ اذا كما ترى أمر لازم  
لمن يفهم من الابدان انراج الشيء من الموجود الذي بالقوة الى الموجود الذي بالفعل وفي الاعداد  
عكس هذا وهو تغييره من الفعل الى القوة ومن هنا يظهر ان الامكان والمادة لازمان لكل حادث  
وانه ان وجد موجود قائم بذاته فليس يمكن عليه العدم والمحدث وأما ما حكاه أبو حامد عن الا  
شعرية من انهم يجوزون حدوث جوهر قائم بذاته ولا يجوزون عدمه فذهب في غاية الضعف  
لان ما يلزم في الاعداد يلزم في الابدان كمنه في الاعداد أبين ولذلك ظن انهما يفتقران في هذا  
المعنى ثم ذكر جواب الفرق في هذا الشك المتوجه عليهم في الاعداد فقال أما المعتزلة فانه في قوله  
على وتيرة واحدة (قلت) هذا القول أضعف من أن يشتغل بالرد عليه لان الفناء والعدم اسمان  
مترادفان فان لم يخلق عدم الم يخلق فناء ولو قدرنا الفناء موجودا كان أقصى مراتبه ان يكون  
عرضا ووجود عرض في غير محل مستحيل وأيضا كيف يتصور ان يكون العدم يفعل عدما  
وهذا كله شبه بقول المرسمين (قال أبو حامد) الفقرة الثانية الى قوله وكذلك الاعداد (قلت)  
أما الكرامية فيرون ان ههنا ثلاثة اشياء فاعل وفعل وهو الذي يسمونه ايجادا ومفعول وهو  
الذي يتعلق به الفعل وكذلك يرون ان ههنا معدوم ومفعلا يسمى اعداما وشيا معدوما فيرون ان  
الفعل هو شيء قائم بذات الفاعل وليس بوجوب عدمه حدوث مثل هذه الحال في الفاعل ان  
يكون محدثا لان هذا من باب النسبة والاضافة وحدث النسبة والاضافة لا يوجب حدوثا  
وانما المحوادث التي توجب تغير المحل المحوادث التي تغير ذات المحل مثل تغير الشيء من البياض الى  
السواد ولكن قولهم ان الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ وانما هي اضافة موجودة بين الفاعل  
والمفعول اذا نسبت الى الفاعل سميت فعلا واذا نسبت الى المفعول سميت افعالا لا يمكن  
الكرامية بهذا الوضع ليس يلزمهم ان يكون القديم يفعل محدثا ولا ان يكون القديم ليس  
بقديم كما طألت الاشعرية لكن الذي يلزمهم ان يكون هنالك سبب أقدم من القديم وذلك  
ان الفاعل اذا لم يفعل ثم فعل من غير ان ينقصه في الحال التي لم يفعل فيها شرط من شروط وجود  
المفعول فهو بين انه قد حدث في وقت الفعل صفة لم تكن قبل الفعل في الفاعل وكل حادث فله  
المحدث فيلزم ان يكون قبل السبب الاول سبب ويمر ذلك الى غير نهاية وقد تقدم ذلك (قال  
أبو حامد) الفقرة الثالثة الى قوله الى غير النهاية (قلت) هذا القول في غاية السقوط وان كان قد  
قال به كثير من القدماء اعني ان الموجودات في سيلان دائم وتكاد لا تنفك هي المحالات التي تلزمه  
وكيف يوجد موجود يقضي بنفسه في الوجود فمما انه فانه ان كان يقضي بنفسه فسيوجد بنفسه  
وان كان ذلك كذلك لزم ان يكون الشيء الذي به صار موجودا بعينه كان فانيا وذلك محال  
وذلك ان الوجود ضد الفناء وليس يمكن ان يوجد الصدان بشئ من جهة واحدة ولذلك ما كان  
موجودا محضا لم يتصور فيه فناء وذلك لانه ان كان وجوده يقتضي عدمه فسيكون موجودا  
معدوما في آن واحد وذلك مستحيل وأيضا فان كانت الموجودات انما تبقى بصفة باقية في نفسها  
فهل عدوها انما هي موجودة أو معدومة ومحال ان يكون لها ذلك من جهة

الوصف بأحد هذين الفعلين على الجهة التي يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة وذلك  
 ان المختار والمريد هو الذي ينقصه المراد والله سبحانه لا ينقصه شيء يريد والمختار هو الذي يختار  
 أحد الافاضل لنفسه والله لا يعوزه حالة قاض له والمريد هو الذي اذا حصل المراد كفت آرائه  
 وبالحجة فالارادة هي انفعال وتغير والله سبحانه منزّه عن الانفعال والتغير وكذلك هو أكثر  
 تنزيها عن الفعل الطبيعي لان فعل الشيء الطبيعي هو ضروري في جوهره وليس ضروريا في  
 جوهر المريد ولا كنهه من قوته وأيضا فان الفعل الطبيعي ليس يكون عن علم الله والله تعالى قد  
 تبهر ان فعله صادر عن علم فالجهة التي بها صار الله فاعلا ليس بيضا في هذا الموضوع اذ كان  
 لا نظير لارادته في الشاهد فكيف يقال انه لا يفهم من الفاعل الا ما يفعله عن رؤية واختيار  
 ويجعل هذا الحدله مطردا في الشاهد والغائب والفلاسفة لا يعترفون بأمر هذا الحد فيلزمهم  
 اذ انقروا هذا الحد من الفاعل الاول ان يفهموا عنه الفعل هذا ليس بنفسه وقائل هذا هو الملبس  
 لا الفلاسفة فان الملبس هو الذي يقصد الغلط لا الحق واذا احتمل في الحق فليس يقال فيه انه ملبس  
 والفلاسفة معلوم من أمرهم انهم يطلبون الحق فهم غير ملبس أصلا ولا فرق بين من يقول ان الله  
 تعالى يريد بآياته لا تشبه ارادة البشر وبين من يقول انه عالم بعلم لا يشبه علم البشر وانه كمالا  
 تدرك كيفية علمه كذلك لا تدرك كيفية ارادته (قال) أبو حامد ولا يخفى كل واحد الى قوله وهو  
 محال (قلت) حاصل هذا القول امران اثنان أحدهما انه لا يعد في الاسباب الفاعلة الا من فعل  
 برؤية واختيار فان فعل الفاعل بالطبع لغيره لا يعد في الاسباب الفاعلة والثاني ان الجهة التي  
 بها يرون ان العالم صادر عن الله تعالى هي مثل لزوم الظل للشخص والضياء للشخص والهوى الى  
 أسفل للحجر وهذا ليس يسمى فعلا لان الفعل غير منفصل من الفاعل (قلت) وهذا كله كذب  
 وذلك ان الفلاسفة يرون ان الاسباب أربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية وان الفاعل هو  
 الذي يخرج غيره من القوة الى الفعل ومن العدم الى الوجود وان هذا الاجراحي ربما كان من  
 رؤية واختيار وربما كان بالطبع وانهم ليس يسمون الشخص بفعله لظله فاعلا لا بحاجزا  
 لانه غير منفصل عنه والفاعل يتفصل عن المفعول باتفاق وهم يعتقدون ان الباري سبحانه  
 منفصل عن العالم فليس هو عندهم من هذا الجنس ولا هو أيضا فاعل بمعنى الفاعل  
 الذي في الشاهد لا ذو الاختيار ولا غيري الاختيار بل هو فاعل هذه الاسباب يخرج  
 الكل من العدم الى الوجود وحافظه على وجهه أتم وأشرف عما هو في الفاعلات المشاهدة  
 فلا يلزمهم شيء من هذا الاعتراض وذلك انهم يرون ان فعله صادر عن علم ومن غير ضرورة  
 داعية اليه لا من ذاته ولا شيء من خارج بل لمكان فضله وجوده وهو ضرورة يريد متباركي  
 أعلى مراتب المريدين المختارين أدلة بالحجة النقص الذي يلحق المريد في الشاهد وهذا هو نفس  
 كلام الحكيم امام القوم في بعض مقالاته المكتوبة في علم ما بعد الطبيعة ان قوما قالوا كيف  
 يدع الله العالم لا من شيء وفعله شيء أم لا شيء فلما في جواب ذلك ان الفاعل لا يتلوه من أن  
 يكون قوته كقوة قوته وارادته كقوة ارادته كقوة حكمه أو تكون القوة أضعف من  
 لقوته والقدر أضعف من الارادة والارادة أضعف من الحكمة فان كانت بعض هذه القوى

وبين من يذكر وقوع العدم ان الفلاسفة ليس ينكرون وقوع العدم أصلاً وانما ينكرون  
 وقوعه أولاً بالذات عن الفاعل فان الفاعل لا يتعاق فعله بالعدم ضرورة ولا بالذات وانما  
 وقوع العدم عندهم من تابع الفاعل في الوجود هو الذي يلزم من قال ان العالم يعدم الى  
 لا هو وجود أصلاً (قال) أبو حامد فان قيل هذا انما يلزم على مذهب من الى قوله عدم السواد  
 (قلت) هذا جواب عن الفلاسفة فاسد لان الفلاسفة لا ينكرون ان العدم طار وواقع عن  
 الفاعل لكن لا بالقصد الاول كما يلزم من يضع ان الشيء ينتقل الى العدم المحض بل العدم عندهم  
 طار عندهم بذهب صورة المعدم وحدث الصورة التي هي ضد ذلك كانت معاندة أي حاد  
 لهذا القول معاندة صحيحة (قال) أبو حامد وهذا فاسد من وجهين الى قوله الى قادر (قلت) هو  
 طار معقول وينسب الى قادر لكن بالعرض لا بالذات لانه لا يتعاق فعل الفاعل بالعدم المطابق  
 ولا بعدم شيء مالا انه ليس بقدر القادر ان يصير الموجود معدوماً وبالذات أي يقابل عين الوجود  
 الى عين العدم وكل من لا يصح مادة فلا ينفك عن هذا الشك اعني انه يلزمه ان يتعاق فعل  
 الفاعل بالعدم أولاً بالذات وهذا كله بين فلامعني لاكثر اقره ولهذا قالت المسكيات ان  
 المبادئ لا موار الكائنة الفاسدة اثنتان بالذات وهما المادة والصورة وواحد بالعرض وهو  
 العدم لانه شرط في حدوث الحادث اعني ان يتقدمه فاذا وجد الحادث ارتفع العدم واذا فسد  
 وقع العدم (قال أبو حامد) الوجه الثاني من الاعتراض الى قوله أو وجوداً (قلت) بل يفرق  
 أشد الافتراق اذا وضع العدم صادراً عن الفاعل كصدور الوجود عنه وأما اذا وضع الوجود أولاً  
 والعدم ثانياً أي وضع حادثاً عن الفاعل بتوسط ضرب من لوجود عنه وهو تخصيص الوجود الذي  
 بالفعل الى القوة فابطال الفعل الذي هو المسكيات في المحل فهو صحيح ولا يمتنع الفلاسفة من هذه  
 الجهة أن يعدم العالم بان ينتقل الى صورة أخرى لان العدم يكون ههنا تابعاً وبالعرض وانما  
 الذي يمتنع عندهم ان يعدم الشيء الى لا هو وجود أصلاً لانه لو كان ذلك كان الفاعل  
 يتعاق فعله بالعدم أولاً بالذات فهذه القول كله أخذ فيه بالعرض على انه بالذات فالزم  
 الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه وأكثر الاقوال التي ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل  
 ولذلك كان احق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التهاوت المطلق أو تهاوت أي حاد لانها قامت  
 الفلاسفة وكان احق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق والتهاوت من الاقوال  
 (قال أبو حامد) المسئلة الثالثة في بيان تليد اسمهم بقوله ان الله تعالى فاعل العالم وصانعهم وان  
 العالم صانعته وفعله وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة الى قوله والعالم مركب من  
 محتافات فكيف يصدر عنه الفعل (قلت) قوله أما الذي في الفاعل فهو انه لا بد وان يكون  
 مريداً مختاراً عالماً ما يريد حتى يكون فاعلاً ما يريد في كلام غير معروف بنفسه وخذ غير  
 معترف به في فاعل العالم لا لو قام عليه برهان أوضح نقل حكم الشاهد فيه الى الغائب وذلك  
 انما تشاهد الاشياء الفاعلة المؤثرة صنفين صنف لا يفضل الاشياء واحداً فقط وذلك بالذات مثل  
 الحرارة تضعل حرارة البرودة تفسد البرودة وهذه هي التي تشبه بالفلاسفة فاعلات  
 بالطبع والصنف الثاني اشياء لها ان تفسد الشيء في وقت وتعمل ضده في وقت آخر وهي



من العدم الى الوجود أى فعل فيه شيء لا يقال فيه انه فاعل بمعنى التشبيه لغيره بل هو فاعل  
بالحقيقة فلهذا كره حذف الفاعل منطوقه فاعليه وقسمه الفاعل الى ما يفعله بطبعه والى ما يفعله  
باختياره ليس بقسمة اسم مشترك وانما هى قسمة حدث وليكن هذا كان قول القائل  
الفاعل فاعلان فاعل بالطبع وفاعل بالارادة قسمة صحيحة اذ يخرج من القوة الى الفعل  
غير ينقسم الى هذين القسمين (قال أبو حامد) الا انه لما تصور الى قوله هؤلاء الاغبياء (قات)  
هذه منزلة ممن ينسب الى العلم ان يأتى بفعل هذه التشبيه الباطل والعلة الكاذبة فى كون  
النفوس متشعبة بقسمة الفاعل الى الطبع والارادة فان احدا لا يقول نظر بعينه وبغير  
عينه وهو يعتقد ان هذا قسمة للنظر وانما يقول نظر بعينه تقديرا للنظر الحقيقي وتبعه الله  
من ان يفهم منه النظر المجازى ولذلك قد يرى العقل انه اذا فهم من رآه انه المعنى الحقيقي من  
أول الامر ان تقييمه النظر بالعين قريب من ان يكون هدرا واما اذا قال فاعل بطبعه وفعل  
باختياره فلا يختلف احدا من العقلاء ان هذه قسمة للعقل ولو كان قوله فعل بارادته مثل  
قوله نظر بعينه لكان قوله فعل بطبعه مجازا والفاعل بالطبع اثبت فعلا فى المشهور من  
الفاعل بالارادة لان الفاعل بالطبع لا يخل بفعله وهو يفعل دائما والفاعل بالارادة ليس كذلك  
ولذلك ليس مخصوصهم ان يعكسوا عليهم فمفيدة ولون بل قوله فعل بطبعه هو مثل قوله نظر  
بعينه وقوله فعل بارادته مجاز سمي على مذهب الاشعرية الذين يرون ان الانسان ليس له  
اكتساب ولا له فعل مؤثر فى الموجودات فان كان الفاعل الذى فى الشاهد هكذا فمن ابن  
ليت شىء يرى قبل ان يرسم الفاعل الحقيقي فى الغالب هو ان يكون عن علم وارادة (قال  
أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل قسمة الفاعل الى قوله من غير مستند (قات) حاصل هذا  
القول هو احتجاج مشهور وهو ان يسمى من يؤثر فى الشئ وان لم يكن له اختيار فاعلا  
حقيقا لا مجازا فهو جواب جدلى فلا يعتبر فى الجواب (قال أبو حامد) مجيبا لهم والجواب ان كل  
الى قوله ولا فاعلا لا مجازا (قات) هذا الجواب هو من أفعال البطالين الذين ينقلون من تغليب  
الى تغليب وأبو حامد أعظم مقام من هذا اوله لعل أهل زمانه اضطروه الى هذا الكتاب  
لينق عن نفسه الظنة بأنه يرى رأى الحكماء وذلك ان الفعل ليس ينسبه أحدا الى الاكراه وانما  
ينسبه الى المهرك الاول والذى قتل بالنار هو الفاعل بالحقيقة والنار هى آلة القتل ومن  
أحرقت النار من غير ان يكون لانسان فى ذلك اختيار ليس يقول أحد انه أحرقت النار مجازا  
قوله التغليب فى هذا انه احتج بما يصح مركبا على ما هو بسيط ومفرد غير مركب وهو من  
مواضع السفسطائيين مثل من يقول فى الزنجى انه أبيض الاسنان فانه أبيض باطلاق  
والفلاسفة لا يقولون ان الله تعالى ليس يريد باطلاق لانه فاعل يعلم وعن علم وفاعل أفضل  
الفاعلين المتقابلين مع ان كلهم ممكن وانما يقولون انه ليس يريد بالارادة الانسانية (قال  
أبو حامد) مجابا عن الفلاسفة فان قيل نحن نسمى الى قوله به مظهر للمعنى (قلت) حاصله  
تسليم القول لمصومهم ان الله تعالى ليس هو فاعلا وانما هو سبب من الاسباب التى لا يتم  
الشيء الا به وهو جواب ردئى لانه يلزم الفلاسفة منه ان يكون الاول مبدءا على طريق



فيجب جدا أو يكون كل واحد من هذه القوى في غاية التمام متى أراد قدر ومضى قدر  
 قوى وكلها بغاية الحكمة فقد وجد في فعل ما يشاء كما يشاء من لاشئ وانما لا يتجرب من هذا  
 النقص الذي فينا (وقال) كل ما في هذا العالم فاعا هو مربوط بالقوة التي فيه من الله تعالى  
 ولولا تلك القوة التي للشيء لم تثبت طرفة عين (قلت) الموجود المركب ضربان ضرب التركيب  
 فيه معنى زائده على وجود المركبات وضرب وجود المركبات في تركيبها مثل وجود المادة مع  
 الصورة وهذا الضمون الموجودات ليس يوجد في العقل تقدم وجودها على التركيب بل  
 التركيب هو قوة الوجود وهو متقدم على الوجود فان كان الوجود سبحانه على تركيب اجزاء العالم  
 التي وجودها في التركيب فهو قوة وجودها ولا بد وكل من هو قوة وجود شئ ما فهو فاعل له  
 هكذا ينبغي ان يفهم الامر على مذهب القوم ان صح عندنا ظاهر مذهبهم (قال) أبو حامد  
 محمد بن الفلاسفة فان قيل كل موجود الى قوله كقولنا فاعل وما فعل (قلت) حاصل هذا  
 الكلام جوابان أحدهما ان كل ما كان واجبا بغيره فهو فاعل الواجب بذاته وهذا الجواب  
 معترض لان الواجب بغيره ليس يلزم ان يكون الذي به وجب وجوده فاعلا الا ان يطلق عليه  
 حقيقة الفاعل وهو الخارج من القوة الى الفعل واما الجواب الثاني وهو ان اسم الفاعل  
 كالجنس لا يفعل باختيار ولا يفعل بالطبيع فهو كلام صحيح ويدل عليه ما حددناه اسم الفاعل  
 لكن هذا الكلام يوهم ان الفلاسفة لا يرون انه مريد هذه التسمية بغيره مرفوعة بنفسها  
 أعني ان كل موجود اما ان يكون واجبا الوجود بذاته أو موجودا بغيره (قال) أبو حامد ردا على  
 الفلاسفة قلنا هذه التسمية في قوله الصادقة (قلت) اما قوله انه ليس يسمى كل سبب فاعلا خلق  
 واما احتجاجه على ذلك بان الجاد لا يسمى فاعلا فكذب لان الجاد اذا نفي عنه الفعل فاعا ينبغي  
 عنه الفعل الذي يكون عن العقل والارادة لا الفعل المطابق لاجتماع بعض الوجودات الحادثة  
 ايجادات يخرج أمهاتها من القوة الى الفعل مثل النار التي تغلب كل رطب ويابس ثارا أخرى  
 مثله وذلك بان يخرجها عن الشيء الذي هي فيه بالقوة الى الفعل ولذلك كل ما ليس فيه قوة  
 ولا استعداد لقبول فعل النار فليست النار فاعلة فيه مثلها وهم يجوزون أن تكون النار فاعلة  
 وسأني هذه المسئلة وأيضا فلا يشك احدان في أبدان الحيوان قوى طبيعية تصير الغذاء مجزأ  
 من المنغذى وبالجملة تدبير بدن الحيوان تدبير القوى حنانه مرتفع الملاك الحيوان كما يقول  
 جالينوس وبهذا التدبير يسميه حيار بعد هذه القوى فيسمي ميتا (ثم قال) فان سمي  
 الجاد فاعلا الى قوله من الحيوان (قلت) اما اذا سمي فاعلا يراد به انه يفعل فعل المريد فهو مجاز  
 كما انه اذا قيل انه يطلب فانه مريد واما اذا اراد به انه يخرج غيره من القوة الى الفعل فهو فاعل  
 حقيقة بالمعنى التام (ثم قال) واما قولكم الى قوله تنصير الارادة العلم بالضرورة (قلت) اما قولهم  
 ان الفاعل ينقسم الى مريد والى غير مريد فيقول ويدل عليه حد الفاعل واما تنصيرها ايها ينقسم  
 الارادة الى ما يكون بعلم وبغير علم فباطل لان الفعل بالارادة يوجد في حده العالم فكانت  
 القسمه ههنا واما قسمه العلم فليس ينقسم العلم اذ يخرج من العلم الى الوجود غيره من  
 لاعلم له وهذا بن ولد الله قال العلماء في قوله تعالى جدارا يريد أن ينقضه انه استعارة (ثم قال)

هذا الذي قاله ابن سينا هو صحيح في صور الأجرام السماوية مع ما بدرت من الصور المفارقة  
للإراد فان الفلاسفة يزعمون ذلك لانه قد تبين ان هناك صوراً مفارقة للأواد وجودها هو تصورهما  
وان العلم انما غير المعلوم ههنا من قبل ان المعلوم هو في مادة (قال أبو حامد مجيباً للفلاسفة  
(والجواب) ان الفعل الى قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح فان فعل الفاعل  
انما يتعلق بالفعل من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذي بالقوة الى الوجود الذي  
بالفعل هي التي تسمى حدوثاً وكما قال العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن الحركة  
وليس ما كان شرطاً في فعل الفاعل يلزم اذ لم يتعلق به فعل الفاعل ان يتعلق بضده كما يلزم  
ابن سينا لكن الفلاسفة يزعمون ذلك لانه قد تبين ان هناك صوراً مفارقة للأواد وجودها هو  
تصورها وان العلم انما غير المعلوم ههنا من قبل ان المعلوم هو في مادة (قال أبو حامد مجيباً  
للفلاسفة (والجواب) الى قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح فان فعل الفاعل  
انما يتعلق بالفعل من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذي بالقوة الى الوجود الذي  
بالفعل هي التي تسمى حدوثاً وكما قال العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن الحركة  
وليس ما كان شرطاً في فعل الفاعل يلزم اذ لم يتعلق به فعل الفاعل ان يتعلق بضده كما يلزم  
ابن سينا لكن الفلاسفة يزعمون ان من الموجدات ما فصولها الجوهرية في الحركة كل باح وغير  
ذلك وانما السموات وما دونها من هذا الجنس من الموجدات التي وجودها في الحركة واذا  
كان ذلك فهي في حدوث دائم لم يزل ولا يزال وعلى هذا يمكن ان الموجدات لا تزل في الوجود  
من الوجود الغير الازلي كذلك ما كان حدوثه أزلياً أو في بامس الحوادث ما حدوثه في وقت ما  
ولولا كون العالم بهذه الصفة أعني ان جوهره في الحركة لم يتنجس العالم بعد وجوده الى  
البارى تعالى كما لا يحتاج اليه في وجود البناء بعد تمامه والفرغ منه الا لو كان العالم  
من باب المضاف كما رام ابن سينا ان يبينه في القول المتقدم وقد قلنا نحن ان من رام منهم ذلك  
هو صادق على صور الأجرام السماوية وان كان هكذا فالعالم بقدره الى حضور الفاعل له  
في حال وجوده من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعاً أعني ان يكون جوهر العالم كائناً في  
الحركة وكونه - ورتبه التي بها تقوم وجوده من طبيعة المضاف لا من طبيعة الكيف أعني  
الهيئات والمكانات المعدودة في باب التكيف فان كل ما كانت صورته داخلية في هذا الجنس  
معدودة فيه فهو اذا وجد وفرغ وجوده كان محتاجاً الى الفاعل فهذا كله يحل لهذا الاشتباه  
ويرفع عنك الحيرة التي تنشأ من بين هذه الأقاويل المتضادة (قال أبو حامد مجيباً عن  
الفلاسفة فان قيل ان اعترفتم لي قوله الى الله تعالى (قلت) اما في الحركة مع الحركة  
فصحيح واما في الوجود الساكن مع الموجد له او فيما ليس شأنه ان يسكن او يتحرك ان  
فرض موجد بهذه الصفة فغير صحيح ذلك ان هذه الذببة انما وجدت بين الفاعل والعالم  
من جهة ما هو متحرك واما ان كل موجد يلزم ان يكون فعله مقارناً لوجوده فصحيح الا ان  
يعرض للوجود امر خارج عن الطبع او عارض من المعارض وسواء كان الفاعل طبيعياً او  
ارادياً فانظر كيف وضعت الاشياء من موجد قديم ومنعوا عليه الفعل في وجوده القديم ثم

محييهم قانما عرضنا الى قوله عن هذا التلميس فقط (قات) اما هذا القول فللازم للفلاسفة  
لو كانوا يقولون باقواهم اياه وذلك انه يلزمهم على هذا الوضع ان لا يكون للعالم فاعل لا بالاطمع  
ولا بالارادة ولا شيء هو فاعل بغير هذين النحويين فليس ما قاله كشافا عن تلميسهم وانما  
التبيين انه ينسب الى الفلاسفة ما ليس من قولهم (قال أبو حامد الوجه الثاني في ابطال  
كون العالم الى قوله يكون فعلا لله تعالى (قات) اما ان كان العالم قديما لذاته وموجودا لا  
من حيث هو متحرك لان كل حركة مؤلفة من اجزاء حادثة فليس له فاعل أصلا واما ان كان  
قديما بمعنى انه في حدوث دائم وانه ليس لحدوثه أول ولا منتهى فان لذى افاذا الحدوث الدائم  
أحق باسم الاحداث من الذي افاذا الاحداث المنقطع وعلى هذه الجهة فالعالم محدد لله  
سبحانه واسم الحدوث به أولى من اسم القدم وانما سميت الحكمة العالمة قديما تحفظا من الحدث  
الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم (ثم قال) محييهم عن الفلاسفة فان قيل معنى الحادث الى  
قوله للفاعل فيه بحال (قات) هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه المسئلة عن الفلاسفة  
وهو قول سفسطائي فانه اسقط منه أحدا ما يقتضيه التقسيم الخاص وذلك انه قال ان فعل الفاعل  
لا يخلو ان يتعلق من الحادث بالوجود أو بالعدم السابق له ومن حيث هو معدوم ان يتعلق  
بكائمه جميعا والحال ان يتعلق بالعدم فان الفاعل لا يفعل عدما ولذلك يستحيل ان يتعلق  
بكائمه مما قد بقي انه انما يتعلق بالوجود والاحداث ليس شيئا غير يتعلق بالعمل بالوجود أعني ان  
فعل الفاعل انما هو إيجاد فاسوى في ذلك الوجود المسبوق بعدم والوجود غير المسبوق بعدم ووجه  
الغاطق هذا القول ان فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود الا في حال العدم وهو الوجود الذي بالقوة  
ولا يتعلق بالوجود الذي بالفعل من حيث هو بالفعل ولا بالعدم من حيث هو عدم بل بالوجود  
الناقص الذي لحقه العدم ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم لان العدم ليس بفعل ولا يتعلق بالوجود  
الذي لا يقاربه عدم لان كل ما كان من الوجود على كائمه فليس يحتاج الى ايجاده ولا الى وجود  
والوجود الذي يقاربه عدم لا يوجد الا في حال حدوث الحدث فكذلك لا ينفل من هذا الشك  
لان ينزل ان العالم لم يرل يقترب بوجود عدم ولا يزال بعد يقترب كالحال في وجود الحركة  
وذلك انها اذا احتاج الى المحرك وتحققون من الفلاسفة يعتقدون ان هذه هي حال العالم  
الاعلى مع الباري سبحانه فضلا عما دون العالم العلوي وبهذا تفارق الخلقوقات  
المصنوعات فان المصنوعات اذا وجدت يقترب بها عدم يحتاج من أجله الى فاعل به يستمر  
وجودها (قال) بوحامد واما قولكم ان الموجود الى قوله بفعل الفاعل قد (قات) ولعل العالم  
بهذه الصفة وبالجمله فلا يصح هذا القول وهو ان يكون ايجاد من الفاعل الموجد يتعلق  
بالموجود من جهة ما هو موجود بالفعل الذي ليس فيه نقص أصلا ولا قوة من القوى لان  
يتبرهن ان جوهر الموجود هو في كونه موحدا فان الموجد المفعول لا يكون موحدا الا بوجد  
فاعل فان كان كونه موحدا عن موجد امر ازائد على جوهره لم يلزم ان يبطل الوجود ابطا  
هذه النسبة التي بين الما وجد الفاعل والموجد المفعول وان لم يكن أمرنا تدابيل كان جوهره في  
الاضاءة أعني في كونه موحدا فبحسب ما يقول ابن سينا وهو هذا لا يصح في العالم لان العالم

والصورة وجعل بعضها البعض فاعلات الى أن ترتقى الى الحرم السماوى وجعل الجواهر  
المعقولة ترتقى الى مبدء أول هو لها مبدء دؤعى الى جهة تشبيه الصورة وتسيده الغاية وتشبيهه  
الفاعل وذلك كما هي مبين في كتبهم فبما في المقدمة مشتركة فلا بدس يلزمهم هذه الشكوك وهذا  
هو مذهب ارسطو وهذه القضية القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد هي قضية اتفق  
عليها القدماء حين كانوا يفتحصون عن المبدء الأول للعالم بالفحص الخفى وهم يظنون القصص  
البرهاني فاستقر رأي الجميع منهم على أن المبدء الواحد للجميع وان لواحد يجب ان لا يصدر عنه  
الا واحد فلما استقر عندهم هذا ان الاصلان طلبوا من اين جاءت الكثرة وذلك بعد ان بطل  
عندهم الرأي الاقدم من هـ فذا هو أن المبادئ الأول اثنتان احدهما الخير والاشتر للشر  
وذلك انه لا يمكن عندهم ان تكون مبادئ الاضداد واحدة وروا أن المتضادة العامة التي تعم  
جميع الاضداد هي الخير والشر فظنوا انه يجب ان تكون المبادئ اثنتين فلما تأمل القدماء  
الموجودات وروا أنها كلها تؤم غاية واحدة وهو النظام الموجود في العالم كالنظام الموجود في  
العسكر من قبل قائد العسكر والنظام الموجود في المدن من قبل مدبري المدن اعتقدوا ان العالم  
يجب أن يكون بهذه الصفة وهذا هو معنى قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة الا الله لغسوتا  
واعتقدوا ان كان وجود الخير في كل موجود ان الشر حادث بالعرض مثل العقوبات التي يضعها  
مدبرو المدن الفاضلون فانها شرور ررضت من اهل الخير لاعلى القصد الأول وذلك أن ههنا من  
الخيرات خبرات ليس يمكن ان توجد الا أن يشوبها نقي كالحال في وجود الانسان الذي هو  
مركب من نفس ناطقة ونفس بهيمة فكأن الحكمة اقتضت عندهم ان يوجد الخير الكثير وان  
كان يشوبه شر يسير لان وجود الخير الكثير مع الشر اليسير آثر من عدم الخير الكثير اكان  
الشر اليسير فلما تقرروا خبره عندهم ان المبدء الأول يجب أن يكون واحدا وقع هذا الشك  
في الواحد دجاو بوافيه باجوبة ثلاثة فبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل الهيولى وهو  
انكسار غورس وبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل كثرة الآلات وبعضهم زعم ان  
الكثرة جاءت من قبل المتوسطات وأول من وضع هذا افلاطون وهو اقنعها رايا لان السؤال  
يأتى في الجوابين الاخرين وهو من اين جاءت كثرة المواد وكثرة الآلات فمن اعترف بهذه  
المقدمة فالتشكك مشترك بينهم والكلام في الوجه الذي به لزمت الكثرة في الواحد لازم له أعني  
فمن اعترف ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد واما المشهور اليوم فهو ضده هذا هو ان الواحد  
الأول صدر عنه صدور أول جميع الموجودات المنفردة فالكلام في هذا الوقت مع اهل هذا  
الزمان انما هو في هذه المقدمة وأما ما اعترض به أبو حامد على المشائين فلا بدس يلزمهم وهو انه ان  
كانت الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات فلا بدس يلزم من ذلك الا كثره بسيطة كل واحد منها  
مركب من كثرة فان الفلاسفة يرون ان ههنا كثرة هي اثنين الحتمية من نامور بسيطة وهي  
الموجودات البسيطة التي ليست في هيولى ران هذه بعض اسباب لبعض ترتقى كلها الى سبب  
واحد هو من جنسها وهو أول في ذلك الجنس وان كثرة الاجرام السماوية انما جاءت عن كثرة

الفلاسفة هوس وتخليط (قال) أبو حامد مجيبا للفلاسفة في القول المتقدم قلنا لا نحبل  
وله من حيث انه حادث (ثم قال) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فان اعترضتم الى قوله وقد  
هذا (قلت) هذا القول يضع فيه ان الفلاسفة قد سلوا له انهم انما يعنون بان الله فاعل بانه  
فقط فان العلة مع المعلول وهذا انصراف منهم عن قولهم الاول لان المعلول انما يلزم عن  
التي هي له علة على طريق الصورة او على طريق الغاية واما المعلول فليس يلزم عن العلة  
هي علة فاعلة بل قد توجد العلة الفاعلة ولا يوجد المعلول فليس يلزم عن العلة التي هي  
اعلة بل قد توجد العلة الفاعلة ولا يوجد المعلول وكان أبو حامد كلوكيل الذي يقرأ على  
ه بما لم يذنه فيه بل الفلاسفة ترى ان العالم له فاعل لم يزل فاعلا ولا يزل أى لم يزل  
بانه من العدم الى الوجود ولا يزال مخرجا وقد كانت هذه المسئلة قديما دارت برآل  
لماط ليس وآل افلاطون وذلك ان افلاطون لما قال بحديث العالم لم يكن في قوله شك  
ه يضع للعالم فاعلا صانعا واما ارسطاطاليس فلما وضع انه قديم شكك عليه أصحاب  
طون بهذا شك وقالوا انه لا يرى ان للعالم صانعا فاحتاج أصحاب ارسطاطون  
وافيه بما جوبه تغضي ان ارسطاطو يرى ان للعالم صانعا وفاعلا وهذا يبين على الحقيقة في  
بهم والاصل فيه هو ان الحركة عندهم في الاجرام السماوية بهاية تقوم وجودها فاعطى  
كة هو فاعل للحركة حقيقة واذا كانت الاجرام السماوية لا يتم وجودها الا بالحركة  
لمى الحركة هو فاعل الاجرام السماوية وايضا تبين عندهم انه معطى الوحدةانية التي  
مار العالم واحدا ومعطى الوحدةانية التي هي شرط في وجود الشئ المركب وهو معطى وجود  
زاه التي وقع منها التركيب لان التركيب هو علة لها على ما تبين وهذه هي حال المبدء الاول  
به مع العالم كله واما قولهم ان الفعل حادث فصح لانه حركة وانما معنى القدم فيه انه  
بانه ولا آخر ولد لك ليس يعنون بقولهم ان العالم قديم انه متقدم باشياء قديمة لكونها  
ة وهذا هو الذى لما تفهمه الاشعرية غير علمهم ان يقولوا ان الله قديم وان العالم قديم  
لث كان اسم الحدوث الدائم احق به من اسم القدم (قال أبو حامد) الوجه الثالث في  
الله كون العالم فعلا لله تعالى الى قوله بموجب اصلهم (قلت) اما اذا سلم هذا الاصل  
يم في عصر الجواب عنه لكنه شئ لم يقبله الا المتأخرون من فلاسفة الاسلام (ثم قال) مجيبا عن  
فسفة فان قيل العالم يحتمل ان يكون له فاعل كما سبق (قلت) حاصل هذا الكلام ان الاول  
كان بسمي طوا واحدا لا يصدر عنه الا واحد واما يختلف فعل الفاعل ويكثر اما من قبل  
دولا مواد مع او من قبل الالة ولا الة معه فلم يبق الا ان يكون من قبل المتوسط بان يصدر  
اولا واحد وعن ذلك الواحد واحد وعن ذلك الواحد واحد فتوجد الكثرة (ثم قال) راجعا  
م قلنا فيلزم عن هذا الى قوله لا يصدر عنه الا واحد (قلت) هذا لازم لهم اذا وضعوا الفاعل  
كالمفاعل البسيط الذى في الشاهد اعنى ان تكون الموجودات كلها بسيطة لكن هذا  
يلزم من جعل هذا الطالب عامنا في جميع الموجودات واما من قسم الموجودات المقارن  
جود المولى في المحسوس فانه جعل المبادئ التي يرتقى اليها الموجود المحسوس



هل هو برهان أم لا أعني في كتب القدماء لا في كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب  
القوم في العلم الإلهي حتى صار ظنيا (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فاذا عرف  
مذهبنا إلى قوله في تهم مذهبهم (قالت) هذا كله تعرض على الفلاسفة من ابن سينا وأبي  
نصر وغيره ومذهب القدماء ديم هو ان ههنا مبادئ للأجرام السماوية والأجرام  
السماوية تتحرك اليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لأمرها بالها بالحركة  
والقوم عن مساواتها انما خافت من أجل الحركة وذلك نه لما صح ان المبادئ التي تتحرك  
الأجرام السماوية هي مفارقة للأوادان. ليست بأجسام لم يبق وجه به تحرك الأجسام  
ما هذا شأنه الا من جهة ان الحركة ولذلك لم عندهم ان تكون الأجسام السماوية  
حيزا متناطقة تعقل ذواتها وتعقل مبادئها الحركة لها على جهة الأمر لها لما تقر انه لا فرق بين  
العلم والمعلوم الا ان المعلوم في مادة والعلم ليس في مادة وذلك في كتاب النفس فاذا وجدت  
موجودات ليست في مادة وجب ان يكون جوهرها علما أو عقلا أو كيف فشئت ان تسميها  
وصح عندهم ان هذه المبادئ مفارقة للأوادان قبل انما التي فادت الأجرام السماوية بالحركة  
الدائمة التي لا يلحقها فيها كلال ولا تعب وان كل ما يقع في حركة دائمة بهذه الصفة فانه ليس  
جسم ولا قوة في جسم وان الجسم السماوي انما استغنى بالبقاء من قبل المراقاة وصح عندهم  
ان هذه المبادئ المفارقة وجودها مرتبط بمبدأ أول فيها ولولا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود  
فاقوا بآلهم مسطورة في ذلك فينبغي ان أراد معرفة الحق ان يقف عليها من عنده وما يظهر  
ايضا من كون جميع الافلاك تتحرك بالحركة اليومية مع انها تتحرك بها الحركات التي تخصها  
بما صح عندهم ان الأمر بهذه الحركة هو لم يدؤ لاول وهو والله سبحانه وتعالى وانه أمر سائر  
المبادئ ان تأمر سائر الافلاك بسائر الحركات وان بهذا الأمر قامت السموات والأرض كما ان  
أمر الملك الأول في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة بمن جعل له الملك ولاية أمر من الأمور  
لمدينة إلى جميع من فيها من اصناف الناس كما قال سبحانه وأوحى في كل شيء أمره وهذا  
التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الانسان لكونه  
حيوانا ناطقا واما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعضها من بعض فهو شيء لا يعرفه  
لقوم وانما الذي عندهم ان لها من المبدء لاول مقامات معلومة لا يتم لها وجود الا بذلك  
مقام منه كما قال سبحانه وما من الا له مقام مع لوم وان الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب  
كونها معلومة بعضها عن بعض وجبها ان المبدء الاول وانه ليس يفهم من القاعل والمفعول  
المختص بالخلق في ذلك الوجود لانه هذا المعنى فقط وما قلنا من ارتباط وجود كل موجود  
الواحد وذلك خلاف ما يفهم ههنا من القاعل والمفعول والصانع والمصنوع فلو تخطت أمور  
مأمورون كمن يرون وأئذ انما مأمورون لهم مأمورون أسروا ولا وجود لا مأمورين الا في قبول الأمر  
طاعة لا أمروا ولا وجود بل دون التأمر الا بالأمورين لو جب ان يكون الأمر الاول هو الذي  
عطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة فانه اعطى كل شيء وجوده في أنه مأمور  
لا وجه له الا في ذلك الامر الاول هذا الذي هو الذي خلقه الله تعالى

المحركين لها الذين ليس هم في مادة أصولها صورها أعني الاجرام السماوية مقسمة فتقادة  
 من الاجرام السماوية وبعضها من بعض سواء كانت صور الاجسام البسيطة التي في المادة  
 الاولى الغير كائنة ولا فاسدة أو صور الاجسام مركبة من الاجسام البسيطة وان التركيب في  
 هذه هو من قبيل الاجرام السماوية هـ ذاهوا عقادهم في النظام الذي ههنا واما الاشياء التي  
 حركتهم اعني الفلاسفة لهذا الاعتقاد فليس يمكن ان يبين ههنا ذلك بينه على اصول  
 ومقدمات كثيرة تبرز في صنائع كثيرة وطبائع كثيرة بعضها مرتبة على بعض واما الفلاسفة من  
 أهل الاسلام كابي نصر وابن سينا فاسابوا لمخوضهم ان الفاعل في الغائب كالفناء في  
 الشاهد وان الفاعل الواحد لا يكون منه الامفعول واحد وكان الاول عن ذلك لجميع واحدا  
 بسبب طبعهم عليهم كيفية وجوده اكثر عنه حتى اضطرهم الامر ان لا يحدوا له الاول هو محرك  
 الحركة اليومية بل قالوا ان الاول هو موجود بسبب صدر عنه محرك الفلك الاعظم وصدر عن  
 محرك الفلك الاعظم الفلك الاعظم ومحرك الفلك الثاني الذي تحت الاعظم اذ كان هـ ذاهوا  
 المحرك مركبا من كونه يعقل الاول ويعقل ذاته رهـ ذاهوا على اصولهم لان العاقل والمعقول  
 هو شيء واحد في العقل الانساني فضا لان القول بالمفارقة وهـ ذاهوا ليس يلزم قوة  
 ارسطو فان الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقابل مع  
 الفاعل الاول بالاشتراك الاسم وذلك ان الفاعل الاول الذي في الغائب فاعل مطابق والذي  
 في الشاهد فاعل مقيد والفاعل المطابق ليس يصدر عنه الا فعل مطابق الفعل لمطلق ليس  
 يختص بمفعول دون مفعول وبهذا استدلالا ليس على ان الفاعل لا مقولات الانسانية  
 عقل متبصر عن المادة اعني من كونه يعقل كل شيء وكذلك استدلال على العقل المعقل انه  
 لا كائن ولا فاسد من قبل انه يعقل كل شيء (والجواب) في هذا على مذهب الحكماء ان الاشياء  
 التي لا يصح وجودها لا يارتباط بعضها مع بعض مثل ارتباط اربعة مع الصورة وارتباط  
 اجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض فان وجودها تابع لارتباطها واذ كان ذلك كذلك  
 فمعطى الرباط هو معطى لوجودها اذا كان كل مرتبطة انما يرتبط بمعنى فيه واحد والواحد الذي  
 به يرتبط انما يلزم عن واحد هو مع قائم بذاته فواجب ان يكون ههنا واحد فرد قائم بذاته  
 وواجب ان يكون هـ ذاهوا الواحد انما يعطى معنى واحد بذاته وهذه الوحدة تقف على  
 الموجودات بحسب طبيعتها وتصل عن تلك الوحدة والمعطاة في موجوده ووجوده وذلك  
 الموجود وترقى كلها الى الوحدة الاولى كما تحصل الحرارة التي في موجوده موجود من الاشياء  
 المتارة من النار الذي هو النار وترقى كلها الى واحد ارسطو بين الوجودات من  
 الوجود المعقول وقال ان العالم واحد صدر عن واحد وان لو صدر عن الوحدة من جهة  
 وسبب الكثيرة من جهة ولما لم يكن من قبله دفع على هـ ذاهوا هذا المعنى ليكن منه كثير  
 من جاء به ذاهوا اذا كان ذلك كذلك فبين ان ههنا موجود واحد انما يقص منه قوة  
 واحدة بما يوجد جميع الموجودات وحدتها اكثر فاذا صدر عن لواحد ما هو واحد واجب ان

منه فاذا تأمل الانسان هذه الاجسام العظيمة الحية المعلقة تحتارة الخيطة بنا ونظر الى اصل  
ثالث وهو انها مع عنايتها بها ههنا هي غير محتاجة اليها في وجودها علم انها موفرة بهذه الحركات  
ومسخرة لمادونها من الحيوان والنبات والمجمادات وان الامر لها في غيرها وهو غلب جسم  
ضرورية لا تلو كان جسمها لكان واحدا منها وكل واحد منها مسخرة لمادونه ههنا من  
الموجودات وخادم لما ليس يحتاج الى خدمته في وجوده وانه لولا مكان هذا الامر لما اعنت  
بها ههنا على الدوام والاتصال لانها مدبرة ولا منفعة لها خاصة في هذا الفعل فاذا انما  
يتحرك من قبل الامر والتكليف الحزم المنوجه اليها بحفظ ما ههنا واقامة وجوده والامر  
هو الله سبحانه وهذا كله معنى قوله تعالى اتينا طائفتين ومثال هذا في الاستدلال وان  
انسانا رأى جمعا عظيما من الناس ذوي خطر وفضل مكبين على أفعال محدودة لا يخلون بها  
طرفة عين من ان تلك الأفعال غير ضرورية في وجودهم وهم غير محتاجين اليها لا يقن على  
القطع انهم مكافون ومأمورون بتلك الأفعال وان لهم أميرا هو الذي أوجب لهم تلك الخدمة  
الخدمة العنايتية بغيرهم المسخرة هو اعلى قدر انهم وارفعة رتبة وانهم كالعبيد المسخرين له وهذا  
المعنى هو الذي أشار اليه الكتاب العزيز في قوله تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكوت  
السموات والارض واذا اعتبر الانسان أمرا آخر وهو ان كل واحد من الكواكب السبعة  
له حركات خادمة لحركته الكسبية ذوات اجسام تستخدم جسمه الكلي كأنها خادمة يعنونون  
بخدمته واحد لم ايضا على القطع ان لجماعة كل كوكب أمرا خاصا بهم قيسا عليهم من  
قبل الامر الاول مثل ما تعرض عند تدبير الجيوش ان يكون منها جماعة كل واحد منها تحت  
أمر واحد وأنتك الأمر وهم المسمون العرفاء يرجعون الى أمير واحد وهو أمير الجيش  
كذلك الامر في حركات الاجرام السماوية التي ادرك القدماء من هذه الحركات وهي نصف على  
الاربعة ترجع كلها الى سبع آثرين وتروح السبع أو ثمانية على اختلاف بين القدماء  
في عدد الحركات الى الامر الاول سبحانه وهذه المعرفة تفصل للانسان بهذا الوجه سواء علم  
كيف مدوخلقة هذه الاجسام اعني السماوية أو لم يعلم وكيف ارتباط وجودها بالآثرين  
بالامر الاول أو لم يعلم فانه لا شك انها لو كانت موجودة من ذاتها اعني قديمة من غير خلق ولا  
موجد لحاز عاينها بالآثرين لا غير واحد لها بالتدبير والاطيعة وكذلك حال الآثرين مع الامر  
الاول واذا لم يحز ذلك علمها فانه لا شك نسبة تدبيرها وبه ما قبضت لها السمع والطاعة وليس ذلك  
أكثر من انهاء ذلك له في عين وجودها لا في عرض من اعراضها كحال السيد مع عبده بل  
في نفس وجودها فانه ليس هنالك عمودية رائدة على الذات بل تلك الذات تقومت  
بالعبودية وهذا هو معنى قوله تعالى ان كل من في السموات والارض الى آبي الرحمن وهذا  
الملك هو ملكوت السموات والارض الذي اطاع الله تعالى عليه ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى  
وكذلك نرى ابراهيم لما يكون ملكوت السموات والارض وانت تعلم انه اذا كان الامر هكذا فانه  
يجب ان لا تكون خلقه هذه الاجسام ومدوخلها على نحو كون الاجسام التي ههنا وان  
انما الانسان بقصر عينه ادراكه كسبية ذلك الفعل وان كان يعترف بالوجود في رايه ان شبه

منه من ان يحوي ذلك الله سبحانه وتعالى  
أبو حامد ههنا وههنا كذا كله يزعمون انه قد تبين في كتبهم فمن أمركه ان ينظر في كتبهم على  
الشروط التي ذكرها فهو الذي يقف على حقيقة ما يزعمون أو ضده وليس يفهم من مذهب  
أرسطو غيره. فاولا من مذهب افلاطون وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الانسانية وقد  
يمكن الانسان ان يقف على هذه المعاني من أقاويل عرض لها أن كانت مشهورة مع انها  
معقولة وذلك ان ما شأنه ههنا الشأن من التعاليم فهو لذ محبوب عند الجميع واخذ المقدمات  
التي يظهر منها هذا وهو ان الانسان اذا تأمل ماههنا ما ظهر له ان الاشياء التي تسمى حية عالمة  
هي الاشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة ونحوها غرض وافعال محدودة فتولد منها أفعال  
محدودة ولذا ان قال المتكلمون ان كل فعل فانما يصدر عن حي عال فاذا حصل له هذا الاصل  
وهو ان كل ما تحرك حركات محدودة فيلزم عنه افعال محدودة منتظمة فهو حي عال واما  
الى ذلك ما هو شاهد بالحس وهو ان السموات تتحرك من ذاتها بحركات محدودة يلزم عن ذلك في  
الموجودات التي دونها افعال محدودة ونظام وترتيب بقوامها ونظامها الموجودات تولد اصل  
ثالث لا شأن فيه وهو ان السموات اجسام حية مدركة فاما ان حركاتها يلزم عنها افعال محدودة  
بها قوام ماههنا وحقيقة من الحيوان والنبات والجمادات فذلك معروف بنفسه عند التأمل فانها  
تولد اقرب الشمس وبعد هاتي فلذلك المسائل لم يكن ههنا فصول أربعة ولولا يكن ههنا فصول  
أربعة لما كان نبات ولا حيوان ولا جرى الكون على نظام في كون الاسطوانات بعضها من بعض  
على السواء ليحفظ لها الوجود مثال ذلك انه اذا بعدت الشمس الى جهة الجنوب برد الهواء  
في جهة الشمال وكثير كون الاسطوانات المائية وكثير في جهة الجنوب تولد الاسطوانات الهوائية  
وقد تولد الاسطوانات المائية وفي الصيف بالعكس أعني اذا صارت الشمس قرب سمت رؤسنا  
وههنا الافعال التي تأتي للشمس من قبل لقرب والبعد الذي لها دائما من وجود موجود  
من الممكن الواحد ببعده تسمى للقمر وجميع الكواكب فان لكلها افلا كما تسمى وهي  
تفعل فصولا أربعة في حركاتها الدورانية واعظم من ههنا كلها في ضرورة وجودها لوقا  
وحفظها الحركة العظمى اليومية الفاعلة الليل والنهار وقد ثبت الكواكب العزيم على العاية  
بالانسان لتخبر جميع السموات له في غير ما آية مثل قوله سبحانه يخرج لكم الليل والنهار فاذا قابل  
الانسان هذه الاعمال والتدبيرات اللازمة المتعقبة عن حركات الكواكب ورأى الكواكب  
تتحرك هذه الحركات وهي ذوات اشكال محدودة ومن جهات محدودة ونحوها فبالحدود  
حركات متضادة وعلم ان ههنا الافعال المحدودة انما هي عن موجودات مدركة حية ذوات  
اختيار واردة من يزيد افعالا في ذلك اذ يرى ان كبريان الاجسام الصغيرة المتحركة الحسية  
المتطاعة الاجساد التي ههنا لم تعد لهم لاجسادهم على صغر اجسامهم وخساسة اقدارها وقصر  
اعمارها وظلام اجسادها وان اود الالهى افاض عليها الحس والادراك التي بها يرب  
ذاتها وحفظت وجودها على القطع ان لاجسام السموات بقاى ان تكون حية مدركة  
من ههنا الاجسام اعظم اجرامها وشرف وجودها وكثرة أوارها كمال سبحانه مخفى  
السموات والارض كبره خلق الناس ولكن اكبر الناس لا يعلمون ومخاصة اذ اعتبر

فانه ليس يدل على معنى زائد على جوهره خارج النفس كقولنا في الشيء انه مبيض ومن هذا  
 غلط ابن سينا فظن ان الواحد معنى زائد على الذات وكذلك الوجود على الشيء في قولنا ان  
 الشيء موجود وسنأتي هذه المسئلة وأول من استنبط هذه العبارة هو ابن سينا أعني قوله ممكن  
 الوجود من ذاته واجب من غيره وذلك ان الامكان هو صفة في الشيء غير الشيء (قال أبو حامد)  
 الاستراض الثاني هو ان نقول عقوله الى قوله لا يعقل غيره (قلت) الصحيح ان ما يعقل  
 من مبدئه هو عين ذاته وانه في طبيعة المضاف وبذلك نقص عن مرتبة الاول والاوّل في طبيعة  
 الموجود بذاته والصحيح عندهم ان الاول لا يعقل من ذاته الا ذاته لا أمراً مضافاً وهو كونه مبدأ  
 لكن ذاته عندهم هي جميع العقول بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها على  
 ما سنقول به بعد ولذلك ليس يلزم من هذا القول الشماصات التي يلزمونها الياء (قال أبو حامد) فان  
 زعموا ان عقوله الى قوله فيه كذا راجع الى ذاته (قلت) هذا كلام محجل بان كونه مبدأ على النحو  
 من لوجود الذي هو عليه ولو كان ذلك كذلك لاستكمل الأشرف بالآخر فان المعقول هو كمال  
 الفاعل عندهم على ما يظهر في علوم العقل الانساني (قال أبو حامد) فنقول والمطلوب اعله الى  
 قوله فليس در منه الخلفات (قلت) ما حكاه ههنا عن الفلاسفة في وجود الكثرة فقط دون  
 المبدء الاول هو كلام فاسد غير جائز على أصل ولهم فانه لا كثرة في تلك العقول أصلاً عندهم  
 وليست ثمة بين عندهم من جهة البساطة والكثرة وغايتها ان من جهة لعله والاول والآخر  
 بين عقل الاول ذاته وسائر العقول ذواتها عندهم ان العقل الاول يعقل من ذاته معنى موجوداً  
 بذاته لا معنى مضافاً الى ذاته وسائر العقول تعقل من ذواتها معنى مضافاً الى ذاتها فدخلها  
 الكثرة من هذه الجهة فليس يلزم ان تكون كلها في مرتبة واحدة من البساطة اذ كانت  
 ليست في مرتبة واحدة من الاضافة الى المبدء الاول ولا واحد منها بوجدها بل المعنى الذي  
 به الاول بسيط لان الاول معدود في الوجود بذاته وهي في الوجود المضاف وأما قوله ثم ان كان  
 عقوله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولة لانه كذلك والعقل يطابق المعقول فيرجع الكل  
 الى ذاته فلا كثرة اذ ان كانت هذه كثرة فهي موجودة في الاول فانه ليس يلزم من كون  
 العقل والمعقول في العقل المفارقة معنى واحداً بعينه ان تكون كلها متسوية في البساطة فانهم  
 يضعون أن هذا المعنى تفاصيل فيه العقل بالاقل والازيد وهو لا يوجد بالحقيقة الا في العقل  
 الاول والسبب في ذلك ان العقل الاول ذاته قائمة بنفسها وشر العقول تعقل من ذواتها انها  
 قائمة به فلو كان العقل والمعقول في واحد واحد منها في الاتحاد في المرتبة الذي هو في الاول  
 لكانت الذات الموجودة بذاتها توافقي الموجودات به برهان اول كان العقل لا يطابق  
 طبيعة الشيء المعقول وذلك كله مستحيل عندهم وهذا الكلام كله والجواب هو حذلي  
 وانما يمكن ان نتكلم في هذا كلاماً ما يراهنا مع تصور نظر الانسان في هذه المعاني ان تقدم  
 الانسان فمعرفة ما هو العقل ولا يعرف ما هو العقل حتى يعرف ما هي النفس ولا يعرف ما هي  
 النفس حتى يعرف ما هو النفس فلا معنى للكلام في هذه المعاني فيما ارادى وبالمعارف  
 العامة التي ليست بخاصة ولا مناسبة اذا تكلم الانسان في هذه المعاني فاما انما طبيعة



الموجودين أحدهما بالآخران الفاعل لهما فاعل بالأنفوي الذي يوجد الفاعلات ههنا فهو  
شديد الغفلة عظيم الزلة كذا يراد به أنه قد مضى ما يفهم به هذا القيد في الاجرام  
السمائية وفي اثبات الخالق لها في انه ليس بحجم واثبات مادونه من الموجودات التي  
ليست بأجسام وأجسامها هي النفس واثبات وجوده من كونه محدثة على نحو حدوث الاجسام  
التي نشاهد اجسام المتكلمون فمعبر حدا والمقدمات المستعملة في ذلك هي غير مفضية  
بهم الى ما قصدوا ايضاً وسنبين ههنا قولنا فيما بعد عند ذلك كما في طرف اثبات وجود  
الله تعالى واذا قد تقرره هذا فارجع الى ذكر شيء من شيء بقوله أبو حامد في مناقضة ما حكاها  
عن الفلاسفة وتعرف مرتبة في الحق اذ كان ذلك هو المقصود الاول في هذا الكتاب (قال أبو  
حامد) زاد على الفلاسفة قلنا ما ذكرتموه تحكيك الى قوله الاغليات الظنون (قلت) لا يبعد  
ان يعرض مثل هذا اللبس مع العلماء وللمعهور مع الخواص كما يعرض ذلك لهم في المصنوعات  
فان الصانع اذا أورد وادفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام وتضعفوا الالعمال الجبهة  
عنها هزأ بهم المجهرون وظنوا انهم مبترعون وهم في الحقيقة الذين يعتزلون منزلة المبرزين من  
العقلاء والجاهل من العلماء ومثال هذه الاقاويل لا ينبغي ان يتناقى بها اراء العلماء وأهل  
النظر وقد كان الواجب عليه اذ ذكر هذه الاشياء ان يذكر لاراء التي حركتهم الى هذه الاشياء  
حتى يقايس السامع بينها وبين الاقاويل التي يروم بها هو باطلها (قال أبو حامد) فدخل  
هذا كله في قولهم واجب الوجود ممكن الوجود لا اعتراض على مثله لا ينحصر ولا يتركز  
قوله غير الموجود ممكن (قلت) اما قوله ان قولنا في شيء انه ممكن الوجود لا يخلو اما ان يكون  
عين الوجود أو غير عين الوجود فان كان عينه فليس بكثرة فلامعني لقولهم ان  
ممكن الوجود هو الذي فيه كثرته وان كان غير كثرته لم يكن ذلك في واجب الوجود فيكون واجب  
الوجود فيه = كثرته وذلك خلاف ما يعضون فانه كما ذكرنا من صحيح وقد ترك قسمنا ثانياً  
وذلك أن واجب الوجود ليس هو معنى زائد على الوجود خارج النفس وانما هو حالة  
للوجود والواجب الوجود ليست زائدة على ذاته وكثيرا راجعة الى نفي العلة أعني ان  
يكون وجوده معلول عن غيره فكأنه ما أثبت له غيره ساب عنه بمنزلة قولنا في الوجود انه  
واحد وذلك ان الواحد ليس تعه في الوجود معنى زائد على ذاته خارج النفس في  
الوجود مثل ما يفهم من قولنا موجودا بغير وانما يفهم منه طالة عدمه فهو هي عدم  
الانقسام وكذلك واجب الوجود انما يفهم من وجوب الوجود حالة عدمية اقتضت ذاته  
وهو ان يكون وجوب وجوده بغيره لا غير ذلك قولنا يمكن الوجود من ذاته ليس يمكن ان  
يفهم منه صفة زائدة على الذات خارج النفس كما هم من الممكن المحقق وانما يفهم منه ان  
ذاته تقتضي ان لا يكون وجوده واجبا لعله فهو يدل على ذات اداسات عنه لم يكن واجب  
الوجود بذاته بل كان غير واجب الوجود أي ما لو باعته صفة وجوب الوجود فكأنه فان ان  
الواجب الوجود منه ما هو واجب بغيره ومنه ما هو واجب لعله والذي هو واجب لعله  
ليس واجبا لنفسه فلا يشك احد ان هذه الفصول ليست فصولا جوهرية أي قاسمية

ولكن على كل حال فنحن نروم أن نبين من أمور معجودة ومقدسات معلومة وان كانت ليست  
برهانية وان لم نكن نستخير ذلك الا لان هذا الرجل أوقع هذا الخيال في هذا العلم العظيم وأبطل  
على الناس الوصول الى سعادتهم بالاعمال الفاضلة فالثمة سائله وحسيده واما نحن فاننا بين  
الامور التي حركت الفلاسفة الى اعتقاد هذه الاشياء في المبدء الاول وسائر الموجودات ومقدار  
ما انتهت اليه من ذلك العقول الانسانية والشكوك الواقعة في ذلك ونبين أيضا الطرق التي  
حركت المتكلمين من أهل الاسلام الى ما حركتهم اليه من الاعتقاد في المبدء الاول وفي سائر  
الموجودات والشكوك الداخلة عليهم في ذلك ومقدار ما انتهت اليه حكمتهم ليكون ذلك مما  
يحرك من أحب الوقوف على الحق ويحرضه على النظر في علوم الفريدين ويهمل في هذا  
كله على ما وقفه الله اليه (فنقول) فاما الفلاسفة فانهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم  
لا مستنديين الى قول من يدعوهم الى قبول قوله من غير برهان بل ربما خالف الامور المحسوسة  
وذلك أنهم وجدوا الاشياء المحسوسة التي دون الفلك ضربين متفصلة وغير متفصلة  
ووجدوا جميع هذا الكون المتكون عنهما متكونا بشئ سموه ضرورة وهو المعنى الذي به  
صار موجودا بعد ان كان معدوما ومن شئ سموه مادة وهو الذي منه تكون وذلك أنهم ألفوا  
كل ما يتكون ههنا انما يتكون بشئ سموه ضرورة ومن موجود غيره فسموا هذا مادة ووجدوه أيضا  
يتكون عن شئ سموه فاعلا ومن أجل شئ سموه أيضا غاية فابتدوا أسمايا بأربعة ووجدوا الشئ  
الذي يتكون به المتكون أعني صورة المتكون والشئ الذي عنه يتكون وهو الفاعل القريب  
له واحد اما بالنوع واما بالجنس اما بالنوع فقل ان الانسان بالذات انسانا والفرس فرسا واما  
ما بالجنس فقل تولد البغل عن الفرس والتاجر ولما كانت الاسباب لا تمر عندهم الى غير نهاية ادخلوا  
سببا فاعلا اول باقيا فأنهم من قال هذا السبب الذي بهذه الصفة هو الاجرام السماوية ومنهم  
من جعل له مبداء فاعلا فاعل الاجرام السماوية ومنهم من جعل هذا المبدأ هو المبدء الاول ومنهم من  
جعله حقيقة لادونه واكتفوا به في تكون الاجرام السماوية ومبادئ الاجرام السماوية لانه وجب  
عندهم أيضا ان يجعلوا لها أيضا سببا فاعلا واما مادون الاجرام البسيطة من الامور المكونة  
بعضها بعضا المتفصلة فوجب ان يدخلوا من أجل التنفس مبداء آخر وهو معطى النفس ومعطى  
الصورة والحركة التي تظهر في الموجودات وهو الذي يسمى جالينوس القوة المصورة وبعض  
هؤلاء جعلوا هذه القوة هي مبدؤ مفارق فبعض جعله عقلا وبعض جعله نفسا وبعض جعله  
الجرم السماوي وبعض جعله الاول ويسمى جالينوس هذه القوة الخالق وشك هل هي الاله  
أو غيره وهذا في الحيوان والنبات المتناسل واما في غير ذلك من النبات ومن الحيوان الغير المتناسل  
فانه ظهر لهم ان الحاجة فيه الى ادخال هذا المبدء أكثر فلهذا مقدار ما انتهى اليه فخصهم عن  
الموجودات التي دون السماء وخصوا ايضا عن السماوات بعدما تفقوا انها مبادئ الاجرام  
المحسوسة فاتفقوا على ان الاجرام السماوية هي مبادئ الاجرام المحسوسة المتغيرة التي ههنا  
ومبادئ الانواع اما مفردة واما مع مبدؤ مفارق ولما خصوا عن الاجرام السماوية فظهر لهم انها

انت في غاية الشناعة والبعده من النظر الاول للانسان في الموجودات (قال أبو حامد) ولنترك  
 دعوى الى قوله من الكثرة (قلت) يريد انهم اذا وضحو ان الاول يعقل ذاته ويعقل من  
 ذاته انه علة لغيبه فلهم أن ينزلوا انه ليس واحدا من كل جهة - فاذا كان لم يتبين بعد ذاته  
 يجب أن يكون واحدا من كل جهة وهذا الذي قاله هو مذهب بعض المشركين ويتأولون  
 انه مذهب ارسطاطاليس (قال أبو حامد) فان قيل الاول لا يعقل الى قوله لتعجب منه (قلت)  
 انه ينبغي للذي يريد ان يخوض في هذه الاشياء ان يعلم أن كثيرا من الامور التي تبين  
 في العلوم النظرية اذا عرضت على بادي الرأي الى ما يعقله الجمهور من ذلك كانت بالاضافة  
 اليهم شيئا مما يدرك الذات في نومه كما قال وان كثيرا من هذه ليس تاتي لها مقدمات من نوع  
 المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور يعشقون في أمثال هذه المعاني لا سبيل الى أن يقع  
 بها الاحتمال وانما سبيلها أن يحصل بها اليقين ان يملك في معرفتها سبيل اليقين بمآل ذلك  
 انه لو قيل للجمهور وان هو ارفع رتبة في الكلام منهم ان الشمس التي تظهر لعيونهم في قدر قدم  
 هي نصوص مائة وسبع مائة من الارض لقالوا هذا من المستحيل ولا يمكن من تخيل ذلك  
 عندهم كالنائم ولا عبرة اينما عايناهم في هذا المعنى بمقدمات يقع لهم التصديق بها من قرب في  
 زمان يسير بل لا سبيل أن يحصل مثل هذا العلم الا بطريق البرهان من سلك طريق البرهان واذا  
 كان هذا موجودا في مطالب الامور الهندسية وبالمجته في الامور التعليمية فاحرى ان يكون  
 ذلك موجودا في العلوم الالهية اعني ما اذا صرح به للجمهور وكان شديدا وقيحا في بادي الرأي  
 وشيئا بالاحلام اذ ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات محدودة يتأني من قولها  
 الاقناع بها للعقل الذي في بادي الرأي اعني عقل الجمهور فانه يشك به ان يكون ما يظهره  
 بالسموع للعقل هو عنده في قبيل المستحيل في أول أمره وليس يعرض هذا في الامور العامة بل وفي  
 العملية ولذلك لو قدرنا ان صناعة من الصنائع قد تدرت ثم توهم وجودها لكان في بادي الرأي  
 من المستحيل ولذلك يرى كثيرا من الناس ان هذه الصنائع هي من مدارك ليست بانسانية  
 فيعظم ينسبها الى الجن وبعضهم ينسبها الى الانبياء حتى لقد زعم ابن خزم ان أقوى الادلة على  
 وجود النبوة هو وجود هذه الصنائع واذا كان هذا هكذا فينبغي لمن أكثر طلب الحق اذا وجد  
 قولاً شنيعاً ولم يجد مقدمات محدودة تبرر عنه تلك الشناعة لا يعتقدها ان ذلك القول باطل وان  
 يطلبه من الطريق الذي يزعم المديحي له انه توقف منها عليه وهو يستعمل في تعلم ذلك من طول  
 الزمان والذي ثبت ما يقتضيه طبيعة ذلك الامر المتعلم واذا كان هذا موجودا في غير العلوم الالهية  
 فهذا المعنى في العلوم الالهية احرى ان يكون موجودا لهذه العلوم عن العلم التي في بادي  
 الرأي واذا كان هذا هكذا فينبغي ان يعلم انه ليس يمكن ان يقع في هذا الجنس مخالطة جدلية  
 مثل ما وقعت في سائر المسائل والجدل نافع مباح في سائر العلم وهو محرم في هذا العلم ولذلك لما  
 أكثر الناظرين في هذا العلم الى أن هذا كله من باب التكليف في الجوهر الذي لا يكتفيه  
 العقل لانه لو كفيه لكان العقل الاولي والمكاشف الغائب لو اذوا كان هذا كذا فانه

فاذا كان ذلك كذلك فاصور الموجودات المحسوسة مراتب في الوجود اخسها وجودها في المواد  
 ثم وجودها في العقل الانساني اشرف من وجودها في المواد ثم وجودها في العقل المفارقة اشرف  
 من وجودها في العقل الانساني ثم لها ايضا في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود بحسب  
 تفاضل تلك العقول في انفسها ولما نظرنا ايضا الى الجرم السماوي وراوا في الحقيقة جسمها  
 واحدا شيئا باحيوان الواحد له حركة واحدة كلية شبيهة بحركة الحيوان الكلية وهي عقلية  
 بجميع جرده وهذه الحركة هي الحركة اليومية وراوا ان سائر الاجسام السماوية حركتها الجزئية  
 شبيهة باعضاء الحيوان الواحد الجزئية وحركاته الجزئية فاعتقدوا ان ارتباط هذه الاجسام  
 بعضها ببعض ورجوعها الى جسم واحد وغاية واحدة وتعاونها على فعل واحد هو العالم بأسره  
 انها ترجع لمبدء واحد كالحال في الصنائع الكثيرة التي تقوم بمصنوعا واحدا فانما ترجع الى  
 صناعة واحدة رئيسية فاعتقدوا ان تلك المبدء المفارقة ترجع الى مبدء واحد  
 مفارق هو الحجب في جميعها وان الصور التي من هذا المبدء والنظام والترتيب الذي فيه هو  
 افضل الموجودات التي للصور والنظام والترتيب الذي في جميع الموجودات وان هذا النظام  
 والترتيب هو السبب في سائر المنظمات والترتيبات الذي يصادفونه وان العقول تفاضل في ذلك  
 بحسب عالمها في القرب والبعد والاول عندهم لا يعقل الا ذاته وهو بعقله ذاته يعقل جميع  
 الموجودات بافضل وجود وافضل ترتيب وافضل نظام ومادونه في نفسه انما هو بحسب ما يعقله  
 من الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الاول وان تفاضلا انما هو في تفاضلا في هذا  
 المعنى ولزم على هذا عندهم ان لا يكون الاقل شرفا يعقل من الاشرف ما يعقل من الاشرف من  
 نفسه ولا الاشرف يعقل ما يعقل الاقل شرفا من ذاته اعني ان يكون ما يعقل كل واحد منهما من  
 الموجودات في مرتبة واحدة لانه لو كان ذلك لكانا متحدين ولم يكونا متعددين فمن هذه  
 الجهة قالوا ان الاول لا يعقل الا ذاته وان الذي يليه انما يعقل الاول ولا يعقل مادونه لانه معلول  
 ولو عقله لعاد لمعلوله واعتقدوا ان ما يعقل من الاول من ذاته فهو له بجميع الموجودات وما  
 يعقله كل واحد من العقول التي دونه فعنه ما هو له الموجودات الخاصة بذلك العقل اعني  
 بتخليقها ومنه ما هو له لذاته وهو العقل الانساني بحسب لثمة فعله في هذا ينبغي ان يفهم مذهب  
 الفلاسفة في هذه الاشياء والاشياء التي حركتهم الى مثل هذا الاعتقاد في العالم فاذا توكلت  
 فليت باقل اقتناعا من الاشياء التي حركت المتكلمين من اهل الملة اعني المعتزلة والاشعرية  
 ثانيا الى ان اعتقدوا في المبدء الاول ما اعتقدوه اعني انهم اعتقدوا انهم ما ذاقوا غير جسمانية ولا  
 في جسمانية عالمه حريدة قادرة متكاملة بجميعة بصيرة الان الاشعرية دون المعتزلة اعتقدوا ان هذه  
 الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة والعالم لها علم غير متناه ان كانت الموجودات  
 غير متناهية ونفوس العالم التي هي مساوون هذه الذات الحية العالمية المريدة العميمة البصيرة  
 القادرة المتكاملة موجودة مع كل شيء وفي كل شيء اعني متصلة به اتصال وجود وهو هذا الظن  
 يظن به انه الحق شناعة ذلك ان ما هذا صفة من الموجودات وهو ضرورة من حاسن النفس

شيء هو جزؤ وذلك ان المتكون منها انما يتكون من شيء عن شيء واشي وفي مكان وزمان والافوا  
الاجرام السماوية شرط في تكونها من قبل انها سباب فاعلة بعيدة ملو كفت الاجرام السماوية  
متكونة مثل هذا التكون لمكانت ههنا اجسام أقدم منها هي شرط في تكونها حتى تكون هي  
جزأ من عالم آخر فيكون ههنا اجسام سماوية مثل هذه الاجسام وان كانت ايضا تلك متكونة لزم  
ان يكون قبلها اجسام سماوية أخرى غير ذلك الى غير نهايه فلما تقر عندهم بهذا النحو من  
النظر وبانحصار كثير هذا أقربها ان الاجرام السماوية غير متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذي به  
هذه متكونة وفاسدة لان المتكون ليس له حد ولا رسم ولا شرح ولا مفهوم غير هذا ظهر لهم ان  
هذه ايضا اعني الاجسام السماوية لها مبادئ تتحرك بها واعنها ولها فصولا عن مبادئ هذه  
ظهر لهم انه يجب ان تكون مبادئ الحركة لها موحودات ليست باجسام ولا قوى في اجسام  
أما كون مبادئها ليست باجسام لانها مبادئ أول للاجسام ايطه بالعالم وأما كونها ليست  
قوى في اجسام فلان الاجسام شرط في وجودها كالحال في المبادئ المركبة ههنا للحيوان  
لان كل قوة في جسم عندهم هي متناهية اذ كانت منقسمة بانقسام الجسم وكل جسم هو بهذه  
الصفة فهو كائن فاسد داعي مركب من هيولى بصورة والمهولى شرط في وجود الصورة وايضا  
لو كانت مبادئها على نحو مبادئ هذه لمكانت الاجرام السماوية مثل هذه فكانت تحتاج الى  
اجرام أخرى أقدم منها ولما تقر لهم بوجود مبادئ بهذه الصفة اعني ليست اجساما ولا قوى في  
اجسام وكان قد تقر لهم من امر العقل الانساني ان الصور وجودين وجود معقول اذ التجردت من  
الهيولى ووجود محسوس اذ كانت في هيولى مثال ذلك الحجرة بصورة جسادية وهي في الهيولى  
خارج النفس وصورة هي ادراك وعقل وهي المجردة من الهيولى في النفس وجب عندهم ان  
تكون هذه الموحودات المفارقات باطلاق عقولا محضة لانه اذا كان عقلا ما هو مفارق لعينه  
فما هو مفارق باطلاق أخرى ان يكون عقلا وكذلك وجب عندهم ان يكون ما عقله هذه  
العقول هي صور الموحودات والنظام الذي في العالم كالحال في العقل الانساني اذ كان العقل  
ليس شيا غير ادراك صور الموحودات من حيث هي في غير هيولى فصح عندهم من قبل هذا ان  
للموحودات وجودين وجود محسوس ووجود معقول وان نسبة الموحود المحسوس من الوجود  
المعقول هي نسبة المصنوعات من المولم الصانع واعتقدوا ان كان هذا ان الاجرام السماوية  
عاقلة لهذه المبادئ وان تدبيرها لما ههنا من الموحودات انما هو من قبل انها ذات نفوس ولما  
قايصوا بين هذه العقول المفارقة وبين العقل الانساني رأوا ان هذه العقول أشرف من العقل  
الانساني وان كانت تشترك مع العقل الانساني في ان معلولاتها هي صور الموحودات ونظامها  
كمان العقل الانساني انما هو يدرك من الموحودات صورها ونظامها لكن الفرق بينهما  
ان صور الموحودات هي علة للعقل الانساني اذ كان يستكمل بها على جهة تمام شكل الشيء  
الموجود بصورة واما تلك معلولاتها هي العلة في صور الموحودات وذلك ان النظام والترتيب  
في الموحودات انما هو شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة وانما الترتيب  
الذي في العقل الانساني وما فاته ما هو تاربع ما يدركه من ترتيب الموحودات رتباها وذلك



لا يعود نفس العدم وجودا ولا نفس الحرارة برودة ولا كنه المعدوم هو الذي يعود وجودا أو  
الحار باردا أو البارد حارا ولذلك قالت المذاهب المتزلة ان العدم ذات ما لا انهم جعلوا هذه الذات  
متغيرة من صفة الوجود قبل كون العالم والاقاويل التي ظنوا من قبائلها انه يلزم عنها انه  
لا يكون شيء من شيء هي اقاويل غريبة صحيحة واقعة انهم قالوا لو كان شيء عن شيء امر الى  
غير نهاية (والجواب) ان هذا التام يتبع من ذلك ما كان على الاستقامة لانه يجب ما لا نهاية له  
بالفعل وكان دورا فليس يمتنع مثل ان يكون من الهواء نار ومن النار هواء الى غير نهاية والموضوع  
أزلى فان معتمدهم في حدوث الكل هو ان لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والكل الموضوع  
للحوادث لا يخلو عن الحوادث فهو حادث واحد وهو ما يلزمهم من الفساد في هذا الاستدلال اذا  
سلمت لهم هذه المقدمة هو انهم لم يتردوا المحكم لان ما لا يخلو عن الحوادث في الشاهد هو  
حادث على انه حادث من شيء لا من شيء وهم يضعون ان الكل حادث من لاشئ وايضا فان هذا  
الموضوع عند الفلاسفة وهو الذي يسمونه المادة الاولى ليس يخلو عن الجسمية والجسمية  
المطلقة عندهم غير حادثة والمقدمة الثالثة ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث ليست صحيحة الا  
ما لا يخلو عن حادث واحد بعينه واماما ما لا يخلو عن حوادث هي واحدة بالجنس ليس لها أول  
فمن أين يلزم ان يكون الموضوع لها حادثا ولهذا الماشعير بهذا المثل كالمكون من الاشعيرة  
اضافوا الى هذه المقدمة مقدمة ثانية وهو انه لا يمكن ان توجد حوادث لانهاية لها أي  
لا أول لها ولا آخر وذلك هو واجب عند الفلاسفة فهذه ونحوها هي الشناعات التي تلزم وضع  
هؤلاء وهي أكثر كثرة من الشناعات التي تلزم الفلاسفة ووضعهم أيضا ان الفاعل الواحد  
بعينه الذي هو البدو الاول هو فاعل لجميع ما في العالم من غير وسط وذلك ان هذا الوضع  
يخالف ما يحسن من فعل الاشياء بعضها في بعض واقوى ما أقعوا به في هذا المعنى ان الفاعل  
لو كان متغولا لمر الامر الى غير نهاية وانما كان يلزم ذلك لو كان الفاعل انما هو فاعل من جهة  
ما هو مفعول والمحرك محرك من جهة ما هو محرك وليس الامر كذلك بل الفاعل انما هو  
فاعل من جهة ما هو موجود بالفعل لان المعدوم لا يفعل شيئا والذي يلزم عن هذا هو ان تنتهي  
الفاعلات المفعولة الى فاعل غير مفعول أصلا لان ترتفع الفاعلات المفعولة كما ظن القوم  
وايضا فان الذي يلزم نتيجة من المحال أكثر من الذي يلزم مقدما منهم التي منها صاروا  
الى نتيجةهم وذلك انه ان كان معدوا الموجودات ذاتا ذات حياء وعلم وقدرة وإرادة وكانت هذه  
الصفات زائدة على الذات وتلك الذات غير حية فليس بين النفس وهذا الموجود فرق  
الا ان النفس هي في جسم وهذا الموجود هو نفس ليس في جسم وما كان به هذه الصفة فهو  
ضرورة مركب من ذات وصفات وكل مركب فهو ضرورة محتاج الى مركب اذ ليس يمكن ان  
يوجد شيء مركب من ذاته كما انه ليس يمكن ان يوجد شيء متكون من ذاته لان التكوين  
الذي هو فعل المتكون ليس هو شيئا غير تركيب المتكون والمتكون ليس شيئا غير المركب  
وبالحيلة في كل ان لكل مفعول فاعلا كذلك لكل مركب مركبا فاعلا لان التركيب شرط في  
وجود المركب ولا يمكن ان يكون الشيء هو فاعله في شرط وجوده لانه كان يلزم ان يكون الشيء

هذا الوضع واظهرها على القول بالصفات أن يكون ههنا ذات مركبة قديمة فبكون ههنا  
تركيب قديم وهو خلاف ما تضعه الاشعية من ان كل تركيب محدث لانه عوض وكل عرض  
عندهم محدث ووضعوا مع هذا في جميع الموجودات افعالا جاثرة ولم يروا ان فيها ترتيبا ولا نظاما  
ولا حكمة اقضتها طبيعة الموجودات بل اعتقدوا ان كل موجود فيمكن أن يكون بخلاف ما هو  
عليه وهذا يلزمهم في العقل ضرورة وهم مع هذا يرون في المصنوعات التي شبهوا بها المطبوعات  
نظاما وترتيبا وهذا يسمى حكمة ويسمون الصانع حكيمًا والذي اقنعوا به في ان في السكل مثل  
هذا المبدء وهو أنهم شبهوا الافعال الطبيعية بالافعال الارادية فقالوا كل فعل بما هو فعل فهو  
صادر عن فاعل مر يدقادر في عالم وان طبيعة الفعل بما هو فعل تقتضي هذا واقنعوا في هذا بان  
قالوا ما سوى المحي فهو جاد وميت والميت لا يصدر عنه فعل فمما سوى المحي لا يصدر عنه فعل  
فخصوا الافعال الصادرة عن الامور الطبيعية ونفوا مع ذلك أن يكون للأشياء الحية التي في  
الشاهد أفعال وقالوا ان هذه الافعال تظهر مقترنة بالمحي الذي في الشاهد أفعالا وانما فاعلها  
المحي الذي في الغائب فلزمهم ان لا يكون في الشاهد حيوة لان الحياة انما تثبت للشاهد من  
افعاله وايضا قلت شعري من اين حصل لهم هذا الحكم على الغائب والطريق التي سلكوها في  
اثبات هذا الصانع هو ان المحدث له محدث وان هذا لا يمر الى غير نهاية فيستمر الامر  
ضرورة الى محدث قديم وهذا صحيح لكن ليس يتبين من هذا ان القديم ليس هو جساما فلذلك  
يحتاج ان يضاف الى هذا ان كل جسم ليس قديما فالحكمة في شكوك كثيرة وليس يكفي في ذلك  
بينهم ان العالم محدث اذ قد يمكن أن يقال ان المحدث له جسم قديم فيه شيء من الاعراض  
التي استدلت بها على ان السموات محدثة لامن الدورات ولا من غير ذلك مع انكم تضعون مركبا  
قديمًا وما وضعوا ان الجسم السماوي يكون وضعوه على غير الصفة التي تفهم من السكون  
في الشاهد وهو ان يكون من شيء وفي زمان ومكان وفي صفة من الصفات لافي كلياته  
لانه ليس في الشاهد جسم يتكون من اجسام ولا وضعوا القاعن له كالماعل في الشاهد وذلك ان  
الفاعل الذي في الشاهد افعالها ان يغير الموجود من صفة الى صفة لان غير العدم الى  
الموجود بل يحوله اعني الموجود الى الصورة والصفة النفسانية التي يتقل بها ذلك الشيء من  
موجود ما الى موجود ما محال له بالجواهر والحد والاسم والفعل كما قال الله تعالى ولقد خلقنا  
الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الآية ولذلك كان القدماء يرون ان  
الوجود بالطلاق لا يتكون ولا يفسد فذلك اذا سلم لهم ان السموات محدثة لم يقدروا ان يدينوا  
انها اول المحدثات وهو ظاهر ما في الكتاب العزيز في غير ما آية مثل قوله تعالى اولم ير الذين  
كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا لآية وقوله سبحانه وكان عرشه على الماء وقوله تعالى  
ثم استوى الى السماء وهي دخان الآية واما الفاعل عندهم فيفعل مادة المتكون وصورته ان  
اعتقدوا ان له مادة أو يفعله بحكمة ان اعتقدوا انه بسيط كما يعتقدون في الجوهر الذي  
لا يتجزأ وان كان ذلك كذلك فهذا النوع من الفاعل انما يغير العدم الى الوجود عند السكون

وجوده في القوة الباصرة وكذلك تبين أن له في القوة الذكورية وجوداً أشرف من وجوده في  
القوة الخيالية وإن له في العقل وجوداً أشرف من جميع هذه الموجودات وكذلك نتقدها في ذات  
المبدء الأول وجوداً أشرف من جميع وجوداته وهو الوجود الذي لا يمكن أن يوجد بدون وجود  
أشرف منه وإماماً حكماً عن الفلاسفة في ترتيب فيض المبادئ المفارقة عنه وفي عدد  
ما يفيض عن مبدءهم من تلك المبادئ فيشئ لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديد  
ولذلك لا ينبغي التحديد الذي ذكره في كتب القدماء وأما كون جميع المبادئ المفارقة وغير المفارقة  
فائضة عن المبدء الأول وإن بفيض هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحداً وبها ارتبطت  
جميع أجزائه حتى صار الكل يؤم فعلاً واحداً كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلِف القوى  
والأعضاء والأفعال فإنه انما صار عنده العلماء واحداً ووجوداً بقوة واحدة فيه فاضت عن  
الأول فأمر أجمع وأعلى لأن السماء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد والحركة اليومية  
التي يجمعها هي كالحركة الكلية في المكان للحيوان والحركات التي لأجزاء السماء هي  
كالحركات الجزئية التي لأعضاء الحيوان وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة  
واحدة بها صار واحداً وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً وهو سلامة  
الحيوان وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدء الأول ولولا ذلك لافترقت أجزاءه ولم تبقى  
طرفة عين فإن كان واجباً أن يكون في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية في جميع  
أجزائه بها صارت الكثرة الموحدة فيه من القوى والأجسام واحدة حتى قيل في الأجسام  
الموجودة فيها أنها جسم واحد قيل في القوى الموجودة فيها أنها قوة واحدة وكانت نسبة  
أجزاء الموجودات من العالم كنسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد فاضطرر أن  
يكون حالها في أجزائه الحيوانية وفي قواها الحركة النفسانية والعقلية هذه الحال أعني أن  
فيها قوة واحدة روحانية بها ترتبط جميع القوى الروحية والجسمانية وهي سارية في  
الكل سرياناً واحداً ولولا ذلك لما كان ههنا نظام وترتيب وعاجلاً يصح القول أن الله  
خالق كل شيء ومعه كما قال الله تعالى إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا  
وليس يلزم من سريان القوة الواحدة في أشياء كثيرة أن يكون في تلك القوة كثرة كما ظن من  
قال أن المبدء الواحد غافض عنه أولاً واحداً ثم فاض من ذلك الواحد كثرة فإن هذا غلط  
وإنه لا يلزم من ذلك أن يكون في غير هيولى بالفساد الذي في هيولى وذلك أن قيل  
اسم الفاعل على الذي في غير هيولى والذي في هيولى باسمه ذلك الاسم تبين أن جواز صدور  
الكثرة عن الواحد وإيضاً فإن وجود سائر المبادئ المفارقة انما هو في صورة منه شيء واحد  
وليس يمنع أن يكون وهو بتصور شيئاً واحداً بعينه بتصوره أشياء كثيرة بتصورات مختلفة كما  
أنه ليس متمتعاً بالكثرة فإن بتصوره صوراً واحداً وقد تجدد الأجزاء السماوية كلها في حركاتها  
اليومية فتصوره في ذلك الكواكب الثابتة تصوراً واحداً بعينه فأنما تحركها جميعاً في هذه  
الحركة عن محرك واحد وهو محرك تلك الكواكب الثابتة وتجدد لها أيضاً حركات تخصها مختلفة  
فوجب أن تكون حركاتهم عن محركين مختلفين من جهة تحديق من جهة وهو من جهة ارتباط

لا زائدة عليهم اعلی فهو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية لكثير من الموجودات مثل كون  
الشيء موجودا واحدا وازليا وغير ذلك اقرب الى الحق من الاشياء مربعة ومذهب الفلاسفة  
في المبدء الاول هو قريب من مذهب المعتزلة فقد ذكرنا لامور التي حركت الفريسيين الى مثل  
هذه الاعتقادات في المبدء الاول والاشياء التي تلزم الفريسيين اما التي تلزم الفلاسفة فقد  
استوفاهم ابو حامد وقد تقدم الجواب عن بعضها وعن بعضها في بعد ما الى تلزم المتكلمين  
من الشناعات فقد اشترنا نحن في هذا الكلام الى اعيانها وانرجع الى تمييز مربعة قول قول من  
الاقاويل التي يقولها هذا الوجه في هذا الكتاب من الافناع ومقدار ما يفيد منه من التصديق  
على ما شرطنا وانما اضطررنا الى ذكر الاقاويل المحمودة التي حركت الفلاسفة الى تلك  
الاعتقادات في مبادئ الكل لان مناهية في جوابهم لمخصوصهم فيما يلزم منهم من الشناعات  
وذكرنا الشناعات التي تلزم المتكلمين ايضا لان من العدل ان يقام بحجتهم في ذات وينتاب  
عنهم اذ لهم ان يحتجوا بهم ومن العدل كما يقول الحكيم ان يفي رجل من الحجج لمخصوصه  
بمثل ما في نفسه اعني ان يجهد نفسه في طلب الحجج لمخصوصه كما يجهد نفسه في طلب الحجج  
لمذهبه وان يقل لهم من الحجج النوع الذي قبله لنفسه (فمنقول) اما ما شنعوا به من ان المبدء  
الاول اذا كان لا يعقل لذاته فهو جاهل بحقيقة ما حاق به فاما كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل  
من ذاته شيئا فهو غير الموجودات باطلا وانما المعنى هو ان الذي يعقله من ذاته هو  
الموجودات بانسرف وجوداته العقل الذي هو علة للموجودات لانه يعقل الموجودات من  
جهة انها علة لعقله لا كالحال في العقل منافق مع قولهم انه لا يعقل مادونه من الموجودات  
أي انه لا يعقلها بالجهة التي تعقلها نحن بها بل بالجهة التي لا يعقلها موجود سواء سبحانه لانه  
لوعقلها موجود بالجهة التي يعقلها هر لسانك في علمه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذه  
هي الصفة المختصة به تعالى ولذلك ذهب بعض المتكلمين ان له صفة تخصه سوى الصفات  
السبع التي ائتمروا به تعالى ولذلك لا يجوز في علمه ان يوصف بأنه كلي ولا جزئي لان الكلي  
والجزئي معلولان عن الموجودات وكلا العلمين كائن فاسد وسفيس هذا كما ذكرنا في الكلام  
هل يعلم الجزئيات ولا يعلمها على ما جرت به عادتهم في فرض هذه المسئلة وسنبين انها مسئلة  
مستحيلة في حق الله تبارك وتعالى وهذه المسئلة انحصرت بين قسمين ضروريين أحدهما  
ان الله لو عقل الموجودات على انها علة لعلمه لازم ان يكون عقله كائن فاسدا وان يستحيل  
الاشرف بالاخص ولو كانت ذاته غير علة لاشياءها ونظامها كان ههنا عقل آخر ليس  
هو ادراك صور الموجودات على ما هي عليه من الترتيب والنظام واذا كان هذان الوجهان  
مستحيلين لم ان يكون ما تعقله ذاته هي الموجودات بوجود اشرف من الوجود الذي صار  
به موجودا والشاهد على ان الموجود الواحد بعينه هو جده مراتب في الوجود هو ما يظهر  
من امر اللون فان اللون نجده مراتب في الوجود بعضها اشرف من بعض وذلك ان احسن  
مراتبه هو وجوده في الهوى وله وجود اشرف من هذا هو وجوده في البصر وذلك ان هذا  
الوجود هو وجود اللون مدرك لذاته والذي له في الهوى هو وجود جادى غير مدرك

كان عقل ماهولة مبدؤا فلا يجوز ان يكون ذلك بعلة او بعلة اخرى فان كان بعلة ثم ان يكون الاول  
 دالة ولا علة للاول وان كان لغير علة وجب ان يلزم عنه كثرة وان لم يعلمها فان لزمت عنه كثرة  
 لم يكن واجب الوجود لان واجب الوجود لا يكون الا واحدا وما الذي يصدر عنه أكثر من  
 واحد هو ممكن الوجود والممكن الوجود ممتنع ان يكون له علة فقد بطل قولهم ان يكون الاول واجب  
 الوجود وان يعلم معلوله (قال) واذا كان كون المعلول عالما بالعلة ليس من ضرورة وجوده  
 فاحرى ان لا يكون من ضرورة كون العلة ان تكون عارفة بمعلولها (قلت) هذا الكلام  
 مستطاني فانه اذا فرضنا العلة عقلا وعقل معلوله فانه ليس يلزم عن ذلك ان يكون ذلك لعله  
 زائدة على ذاته بل كنفس ذاته اذ كان صدور المعلول عنه شيئا تابعا لذاته ولان كان صدور  
 المعلول عنه شيئا تابعا لذاته ولان كان صدور المعلول عنه لعله بل لذاته يلزم ان يكون يصدر  
 عنه كثرة لان ذلك على أصلهم راجع لذاته ان كانت ذاته واحدة صدر عنها واحد وان كانت  
 كثيرة صدر عنها كثرة وما وضع في هذا القول من أن كل معلول فهو ممكن الوجود فان هذا انما  
 هو صادق في المعلول المركب فليس يمكن أن يوجد مركب وهو اولى فكل ممكن الوجود عند  
 الفلاسفة فهو محدث وهذا شئ قد صرح به ارسطاطاليس في غير ما وضع من كتبه وسنذكر  
 هذا من قولنا بعد شيئا أكثر من ذلك في التكلم في واجب الوجود وما الذي يسميه ابن سينا ممكن  
 الوجود فهذا الممكن الوجود معلول بالاشترائك الاسم ولذلك ليس كونه محتاجا الى الفاعل ظاهرا  
 من الجهة التي منها ظهر حاجة الممكن (قال أبو حامد) الاعتراض الثالث هو ان عقل المعلول  
 الاول الى قوله هؤلاء في الهوس (قلت) الكلام ههنا في العقول هو في موضعين أحدهما انما  
 بعقل وما لا بعقل وهي مسألة خاض فيها القدماء وأما الكلام في ما صدر عنها فانه فرد ابن سينا  
 بالقول الذي حكاه ههنا عن الفلاسفة وتجرده هو لا رد عليهم فتوهم أنه رد على جميعهم وهذا كما  
 قال تميمي ممن قال في الهوس وليس هذا القول لاحد من القدماء وهو قول ليس يقوم عليه  
 برهان الا ما ظنوا من أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد وهذا القضية ليست في الفاعلات التي  
 هي صور في مواد كالمال في الفاعلات التي هي صور مجردة من المادة فانه ليس ذات العقل  
 المعلول عنهم الا ما بعقل من مبدئه ولا ههنا شيئا أحدهما ذات والاخر معنى زائد على  
 الذات لانه لو كان ذلك كذلك لمكان مركبا والنسب لا يكون مركبا والفرق بين العلة والمعلول  
 ان العلة الاولى وجودها بذاتها أعني في الصور المفارقة والعلة الثانية بالاضافة الى العلة الاولى  
 لان كونها معلولة هو نفس جوهرها وليس هو معنى زائدا عليها كالحال في المعلولات النارية مثال  
 ذلك ان اللون هو شئ موجود بذاته في الجسم وكونه علة للبصر هو من حيث هو مضاف والبصر  
 ليس له وجود الا في هذه الاضافة ولذلك كانت المجردة من الهيولى جوهر من طبيعة المضاف  
 ولذلك اتحدت العلة والمعلول في الصور المفارقة للواد ولذلك كانت الصور الحسية من طبيعة  
 المضاف كما بين في كتاب النفس (قال أبو حامد) الاعتراض الرابع أن نقول القليل الى قوله  
 زائدة عليهم (قلت) الذي يقوله ان الجسم المضاف هو عندهم مركب من مادة وصورة ونفس  
 فيجب أن يكون في العقل الثاني الذي صدر عنه أربعة معان معنى تصدر عنه الصورة ومعنى



والنوع المسمى - حركة - قد ارتفع لارتفعت جميع اعضاء ذلك الحيوان وجميع قواه كذلك الامر في  
الفلك في اجزائه وقواه - الحركة - وبالمجمل في مبادئ العالم واجزائه مع المبدء الاول وبعضها  
مع بعض والعالم اشبه بشيء عندهم بالمدينة الواحدة وذلك انه كما ان المدينة تقوم برئيس  
واحد - دوز - ياسات كثيرة تحت الرئيس الاول كذلك الامر عندهم في العالم وذلك انه كما ان  
سائر الياسات التي في المدينة - انما ارتبطت بالرئيس الاول من جهة ان الرئيس الاول  
هو الموقف لواحدة - واحدة - من تلك الياسات على الغايات التي من أجلها كانت تلك  
الرياسات وعلى ترتيب الافعال الموجبة لتلك الغايات كذلك الامر في الياسة الاولى التي  
في العالم مع سائر الياسات وتبين عندهم ان الذي يعطى الغاية في الموجودات المفارقة للمادة  
هو الذي يعطى الوجود لان الصورة والغاية هي واحدة في هذا النوع من الموجودات فالذي  
يعطى الغاية في هذه الموجودات هو الذي يعطى الصورة والذي يعطى الصورة هو الفاعل  
فالذي يعطى الغاية في هذه الموجودات هو الفاعل ولذلك يظهر ان المبدء الاول هو مبدء  
جميع هذه المبادئ فانه فاعل وصورة وغاية واما حاله من الموجودات المحسوسة فلما كان هو  
الذي يعطيها الوحدة كانت الوحدة التي فيها هي سبب وجود الكثرة التي ترتبطها  
تلك الوحدة - صار مبدءا لهذه كلها على انه فاعل وصورة وغاية وصارت جميع الموجودات  
تطلب غايتها بالحركة فنحوه وهي الحركة التي تطلب بها غاياتها التي من أجلها خلقت وذلك  
بين اما جميع الموجودات في الطبع واما الانسان في الارادة ولذلك كان مكلفا من بين سائر  
الموجودات وموثقا من بينها وهو معنى قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض  
والجبال وانما عرضن للقوم ان يقولوا ان هذه الياسات التي في العالم وان كانت كلها  
صادرة عن المبدء الاول ان بعضها صدر عنه بلا واسطة وبعضها صدر عنه بواسطة عند  
السلوك والترقي من العالم الاسفل الى العالم الاعلى وذلك انهم وجدوا اجزاء الفلك بعضها  
من اجل حركات بعض فئسب وها الى الاول فالاول حتى وصلوا الى الاول باطلاق فلاح لهم  
نظام آخر وفعل اشبه - تركت فيه جميع الموجودات اشبه - تراكا واحدا والوقوف على الترتيب  
الذي ادركه النظاري الموجودات عند الترقى الى معرفة الاول عسير والذي تدركه العقول  
الانسانية منه انما هو مجمل لكن الذي حرك القوم ان يعتقدوا انها مرتبة عن المبدء الاول  
بحسب ترتيب افلاكها في الموضع هو انهم رأوا ان الفلك الاعلى فيما يظهر من امره انه اشرف  
مما تحته وان سائر الافلاك تابعة له في حركته فاعتقدوا للمكان هذا ما حكى عنهم من الترتيب  
بحسب المكان ولقائل ان يقول لعل الترتيب الذي في هذه انما هو من اجل الفعل لا من  
اجل الترتيب في المكان وذلك انه لما كان يظهر ان افعال هذه الكواكب اعني السيرة  
حركاتها من اجل حركة الشمس فاعل الحركات ليس انما يعتقدون في حركاتها بحركة  
الشمس وتحرك الشمس عن الاول فلذلك ليس يلقي في هذا المطالب مقدمات يقضيها من  
جهة الاولى والاغاب واذا قد تقررهذا فلنرجع الى ما كتبنا بسبيله (قال ابو حامد) الجواب  
الثاني هو ان من ذهب الى قوله لا يخرج عنه (قلت) هذه حجة من يوجب ان يكون الاول

وبهذا يقولون في الاجسام الاربعة انها بسيطة والثاني يقال على ما ليس مؤلفا من صورة  
ومادة وهي الاجرام السماوية والبسيطة ايضا يقال على ما مأخوذ من الجزء والكل منه واحد  
وان كان مركبا من الاسطقسات الاربعة والبسيطة بالمعنى المقول على الاجرام السماوية  
لا يبعد ان توجد اجزؤه مختلفة بالطبع كاليمين والشمال للفلك والاقطاب والكرة بما هي كرة  
يجب ان يكون لها اقطاب محدودة ومركز محدود به تختلف كرة وليس يلزم من كون الكرة  
لها جهات محدودة ان تكون غير بسيطة بل هي بسيطة من حيث انها غير مركبة من صورة  
ومادة فيها قوة وغير متشابهة من جهة ان الجزء القابل لموضع القطعين ليس هو أى جزء اتفق من  
الكرة بل هو جزء محدود بالطبع في كرة ولو لا ذلك لم يكن للأجزاء مراكز بالطبع بها تختلف  
فهى غير متشابهة في هذا المعنى وليس يلزم من انزالها انما غير متشابهة في هذا المعنى ان تكون  
مركبة من اجسام مركبة مختلفة الطبايع ولا ان يكون الفاعل مركبا من قوى كثيرة لان كل كرة  
فهى واحدة ولا يصح القول عندهم ايضا بان كل نقطة من اى كرة اتفقت يمكن ان تكون مركزا  
وانما يخصها الفاعل فان هذا انما يصح في الاكر الصناعية لا في الاكر الطبيعية وليس يلزم  
عن وضع هذه ان كل نقطة من الكرة يصح ان يكون مركزا وان الفاعل هو الذى يخصها ان  
يكون فاعلا كثيرا الا ان يوضع انه ليس يلزم في الشاهد شئ واحد يصدر عن فاعل واحد لان  
ما في الشاهد هو مركب من المقولات العشر فكان يلزم ان يكون كل واحد مما هيها يلزم عن عشر  
فاعلين وهذا كله سخافات وهذه بيانات ادى اليه هذا النظر الذى هو شديد بالهذيان في العلم الالهى  
والمنوع الواحد في الشاهد انما يصنعه صانع واحد وان كان يوجد فيه المقولات العشر فما  
الكذب هذه القضية ان الواحد لا يصنع الا واحدا على ما فهم ابن سينا وابوصصر وابو حامد  
في المشكاة فانه عول على مذهبهم في المبدء الاول (قال ابو حامد) فان قيل لعل في المبدء الى قوله  
لا يصدر عنه كثير (قلت) هذا القول لو قالت به الفلاسفة لازمهم ان يعتقدوا ان في المعلوم الاول  
كثرة لانهاية لها وقد كان يلزمهم ضرورة ان يقال لهم من اين جاءت في المعلوم الاول كثرة وكما  
يقولون ان الواحد لا يصدر عنه كثير كيف يلزمهم ان الكثير لا يصدر عن الفاعل فقولهم ان  
الفاعل لا يصدر عنه الا واحدا يناقض قولهم ان الذى صدر عن الواحد لا شئ فيه كثرة لانه  
يلزم ان يصدر عن الواحد واحد الا ان يقولوا ان الكثرة التى في المعلوم الاول كل واحد منها  
اول فليزعم ان تكون الاوائل كثيرة والجب كل الجب كيف حفي هذا على اى نصر وابن  
سينا لانهم اول من قال هذه المخارقات فقالوا انما الناس ومن سوا هذا القول الى الفلاسفة لانهم  
اذ قالوا ان الكثرة التى في المبدء الثانى انما هى مما يعقل من ذاته وما يعقل من غيرهم عندهم  
ان تكون ذاته ذات طبعين اعنى صورتين فليت شعري اى هى الصادرة عن المبدء الاول  
واى هى الغيبة الصادرة وكذلك يلزمهم ان قالوا فيه انه ممكن من ذاته واجب من غيره لان  
الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة ان تكون غير الطبيعة الواجبة التى استغادها من واجب  
الوجود فان الطبيعة الممكنة ليس يمكن ان تعود واجبة الا لو يمكن ان تغلب طبيعة  
الممكن ضرورة وكذلك ليس في الطبايع الضرورية امكان اصلا كانت ضرورية بذاتها

تربيع ضرورة والقول بان الجسم السماوي مركب من صورة وهيولى كسائر الاجسام هو شئ  
غلط فيه ابن سينا على المشائين بل الجرم السماوي عنه دهم بسيط ولو كان مركبا فاسد  
عندهم ولذلك قالوا فيه انه غير كائن ولا فاسد ولا فيه قوة على المتناقضين ولو كان كما قاله ابن سينا  
ليكون مركبا كالجوان ولو سلم هذا لكان التربيع لازما ان يقول ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد  
وقد قلنا ان الوجه الذى به هذه الصور بعضها اسباب لبعض وكونها اسبابا لاجرام السماوية  
ولما دونها وكون السبب الاول سببا لجمعها هو غير هذا كله (قال أبو حامد) الوجه الثانى ان  
الجرم الاقصى الى قوله علة بسيطة (قلت) معنى هذا القول انهم اذا قالوا ان جسم الفلك هو  
معنى ثالث صدر وهو غير بسيط اعنى انه جسم ذو كسبه ففيه اذن معنيان أحدهما يعطى  
الجسمية الجوهرية والثانى السبكية المهدودة فيجب أن يكون فى ذلك العقل الذى صدر عنه  
جسم الفلك أكثر من معنى واحد فلا تكون العلة الثانية معثلة بل مربعة وهذا كله وضع فاسد  
فان الفلاسفة لا يعتقدون ان الجسم باسمه يصدر عن مفارق وان صدر عنه دهم فالغاى صدر  
الصورة الجوهرية ومقادير اجزائها عنه دهم تابعة للصورة لىكن هذا عندهم فى الصور  
الهيولانية والاجرام السماوية عندهم من حيث هى بسيطة لا تقبل الصغر والكبر ثم وضع  
الصورة والمادة صارتين عن مبدئ مفارق خارج عن أصولهم وبعد جدا والفاعل بالحقيقة  
عند الفلاسفة الذى فى الكائنات الفاسدات ليس يفعل الصورة ولا الهيولى وانما يفعل من  
الهيولى والصورة المركب منهما جميعا اعنى المركب من الهيولى والصورة لانه لو كان الفاعل يفعل  
الصورة فى الهيولى لكان يفعلها فى شئ لامن شئ وهذا كله ليس رأيا للفلاسفة فلامعنى لرده  
على انه رأى الفلاسفة (قال أبو حامد) محجبا عن الفلاسفة (فان قيل) سببه انه لو كان الى قوله  
للنظام المقصود (قلت) يريد بهذا القول ان الفلاسفة ليس يرون ان جرم الفلك مثلا جائز ان يكون  
أكبرا أو أصغرا هو عليه لانه لو كان باحد الوصفين لم يحصل النظام المقصود ههنا ولا كان  
تحريكها ههنا تحريكا طبيعيا بل كان اما زائدا على هذا التحريك واما ناقصا وكلاهما  
يقضى فساد الموجودات ههنا لان الكبير كان يكون فضلا كما قال أبو حامد بل الكبير والصغير  
كلهما كانا يقتضيان فساد العالم عندهما (قال أبو حامد) راد اعلى الفلاسفة فنقول وتعيين  
جهة الى قوله الى علة التركيب (قلت) حاصل هذا القول انه يلزمهم ان فى الجسم اشياء كثيرة  
ليس يمكن أن تصدر عن فاعل واحد الا أن يقولوا ان الفاعل الواحد يصدر عنه افعال كثيرة  
أو يعتقدون ان كثيرا من لواحق الجسم يلزم عن صورة الجسم وصورة الجسم عن الفاعل وعلى  
هذا رأى فليس تصدر الا افعال التابعة للجسم المتكون عن الفاعل له صدورا أولا بل بتوسط  
صدور الصورة عنه وهذا القول سائغ على أصول الفلاسفة لا على أصول المتكلمين وأظن أن  
المعتزلة ترى ان ههنا اشياء لا تصدر عن الفاعل لشيء صدورا أولا كما تراه الفلاسفة واما نحن  
فقد تقدم من قولنا كيف يكون الواحد سببا لوجود النظام ووجود الاشياء الحاملة للنظام  
فلامعنى لاصادة ذلك (قال) الوجه الثالث هو ان الفلك الاقصى الى قوله لا يخرج عنه (قلت)  
البسيط يقال على معنيين أحدهما اما ليس مركبا من أجزاء كثيرة وهو مركب من مادة وصورة

من جهة ومن الواحدية منه هي عليه وجود المنة فلن ينفك من هذه الشكوك أبدا وأيضا  
فإن الأشياء إنما تكثر عند الفلاسفة بالمجئ في الجوهرية وأما اختلاف الأشياء من قبل  
اعراضها فليس يوجب عندهم اختلاف في الجوهرية كانت أو كيفية أو غير ذلك من أنواع  
المقولات والاجسام المعماوية كما قلنا ليست مركبة من هيولى بصورة ولا هي مختلفة  
بالنوع إذ ليست تشترك عندهم في جنس واحد لأنها لو اشتركت في جنس لكانت مركبة  
ولم تكن بسيطة وقد تقدم القول في هذه الأشياء فلامعنى لتكثير القول فيه (قال أبو حامد)  
الاعتراض الخامس هو أننا نقول إن سلمنا إلى قوله في المعقولات (قلت) أما هذه الأقاويل  
كلها التي هي أقاويل ابن سينا ومن قال بمثل قوله فهي أقاويل غير صحيحة ليست جارية  
على أصول الفلاسفة ولكن ليست تبلغ من عدم الاقتناع بالمبلغ الذي ذكره هذا الرجل ولا  
الصورة التي فيها هي صورة حقيقية وذلك إن الإنسان الذي فرضه يمكن الوجود من ذاته  
واجبا من غيره فاعلا لنفسه ولفاعله إنما يصح تمثيله بالعلية الشابة إذ اوضح هذا الإنسان  
فعلا للوجودات من جهة ذاته ومن جهة علمه كما يضع المبدأ الثاني من قال يقول ابن سينا  
وكما أن من شأن الكل أن يضعوا المبدأ الأول سبحانه فانه إذ اوضح هكذا الزم أن يصدر عن هذا  
الإنسان شيان اثني أحدهما من حيث يعلم ذاته والاخر من حيث يعلم صناعته لأنه إنما  
فرض فعلا من حيث العلم ولا بعد أيضا أن فرض فعلا من جهة ذاته أن يقول إن الذي  
يلزم عنه من حيث هو يمكن الوجود غير الذي يلزم عنه من حيث هو واجب الوجود إذ كان  
هذان الوضعان موجودين لذاته فاذن ليس هذا القول من الشناعة في الصورة التي أراد أن  
يصورها هذا الرجل حتى تنفر بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة ويتخسروا في أعين النظر  
ولا فرق بين هذا وبين من يقول إذ اوضح علم وجودا حيا بعبارة مريد بأرادة عالما بعلم  
جميع البصير المتكلم يلزم عنه جميع العالم لأنه إن كانت هذه الصفات هي التي تقتضى وجود  
العالم فيجب أن يكون لا فرق فيما يوجب في كل موجود بوصف بها فإن كان الرجل قصد  
قول الحق في هذه الأشياء فقاط فهو مذكور وإن كان علم الحيوية فيها مقصده فإن لم يكن هناك  
ضرورة داعية له فهو غير مذكور وإن كان إنما قصد بهذا المعرف أنه ليس عنده قول برهاني  
يعتمده فيه في هذه المسئلة أعني المسئلة التي هي من أين جاءت الكثرة كما يظهر بعد من  
قوله فهو صادق في ذلك إذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم الخط بهذه المسئلة وهذا هو الظاهر  
من حاله فيما بعد وسبب ذلك أنه لم ينظر إلى الرجل إلا في كتب ابن سينا فلهذا القصور في الحكمة  
من هذه الجهة (قال) أبو حامد فإن قلنا فإذا اطلعت على قوله ولا تفكر في ذلك الله تعالى  
(قلت) قوله إن كل ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية فواجب أن ترجع فيه إلى الشرع  
حق وذلك أن العلم المتلقى من قبل الوحي إنما جاء منه العلوم العقلية أعني كل ما يحجز عنه  
العقل أمارة الله تعالى الإنسان من قبل الوحي والمخبر المادرك الضموري علمها في حياة الإنسان  
ووجوده منها هو غير باطلاق أي ليس في طبيعة العقل أن يدرك بها هو عقل ومنها ما هو غير  
مادة عقلية من الناس وهذا العلم المادرك في أصل القطعة وأما أن يكون



فضلا عن المجدلى ولذا لك بحق ما يقول أبو حامد في غير ما موضع من كتبه ان علومهم الالهية فائقة  
 (قال أبو حامد) قائما فاذا جوزتم الى قوله بالمعلول الاول (قات) هذا لزوم صحيح وبخاصة  
 ان صيروا الفعل الصادر عن المبدء الاول هي الوحدة التي صار بها المبدء الاول موجودا  
 واحدا مع الكثرة الموجودة فيه فانهم ان جوزوا كثرة في المعلول الاول غير محدودة لم يخل أن  
 تكون أقل من عدد الموجودات أو أكثر منه أو مساوية له فان كانت أقل فيثبت يلزم ان  
 يدخلوا ثالثا ويكون شيء بلاعلة وان كانت مساوية أو أكثر لم يلزم أن يدخلوا مبدءا ثالثا  
 ولكن تكون الكثرة الموجودة فيه فضلا (قال أبو حامد) ثم يلزم عنه الاستغناء الى قوله  
 بالاضافة (قات) يقول انه اذا جازان يو جد كثرة في المبدء الاول عن غيرعلة لان العلة الاولى  
 لا يلزم عنها كثرة جازة تدرك كثرة مع العلة الاولى واستغنى عن وضع علة ثانية ومعلول أول  
 فان كان مستحيلا وجود شيء مع العلة الاولى بلاعلة فهو مستحيل ايضا مع العلة الثانية بل  
 لا معنى لقولنا علة ثانية اذ هي متحدة في المعنى وليس يفترق احدهما من الآخر بزمان ولا  
 مكان فاذا جازان يو جد شيء بلاعلة لم تختص احدى العلتين به أعني الاولى أو الثانية بل يكفي  
 في ذلك ان يو جد مع احدهما ويستغنى عن وضعه مع العلة الثانية (قال أبو حامد) مجيبا عن  
 عن الفلاسفة فان قيل لقد كثرت الى قوله وهذا ايضا قاطع (قات) لو جاب ابن سينا وسائر  
 الفلاسفة ان المعلول الاول فيه كثرة ولا بد ان كل كثرة انما يكون منها واحد فوجد انثته  
 اقتضت ان ترجع الكثرة الى الواحد وان تلك الوحدة التي صارت بها الكثرة واحدا  
 هي معنى بسيط صدرت عن واحد مفرد بسيط لا ستراجوا من هذه اللوازم التي ألزمهم  
 بها أبو حامد ونحو جوامع هذه الشناعات فابو حامد لما ظفر ههنا بوضع فاسده فاسد سبب الى الفلاسفة  
 ولم يجيد مجيبا يجاب به بجواب صحيح من ذلك وكثرت المحالات اللازمة لهم وكل حجر باطل لا يسر  
 ولو لم انه لا يردنه على الفلاسفة لما فرج به وأصل قصاد هذا الوضع قولهم الواحد  
 لا يصدر عنه الا واحد ثم يضعوا في ذلك الواحد الصادر كثرة فزعمهم ان تكون تلك الكثرة  
 عن غيرعلة ووضعههم تلك الكثرة محدودة تحتاج الى احوال مبدء ثالث ورابع بوجود  
 الموجودات شيء وضحي لا يضطر الى برهان وبالجمله هذا الوضع غير وضع مبدء أول وثان  
 وذلك انه يقال لم اختصت العلة الثانية ان يوجد فيها كثرة من دون العلة الاولى فيها  
 كله هذين وان خرافات وأصل هذا انهم لم يقدروا كيف يكون الواحد علة على مذهب  
 ارسطو وليس ومذهب من تبعه من المشائين وقد تمدح هو في آخر مقاله اللام به هذا  
 المعنى واخبر ان كل من كان قبله من القدماء لم يقدروا ان يقولوا في ذلك شيئا وعلى هذا الوجه  
 الذي حكينا عنهم تكون القضية القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد قضية صادقة  
 وان الواحد يصدر عنه كثرة قضية صادقة ايضا (قال أبو حامد) ثم يقول هذا باطل الى قوله  
 ووقع الاستغناء (قات) هذا الشك قد فرغ منه وهو من معنى ما كثرة في هذا الباب واذا  
 جروب بالجواب الذي ذكرناه عنهم لم يلزم شيء من هذه المحالات ولما اذا فهم من القول ان  
 الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط بالعدد ولا واحد بالعدد بسيط بالعدد



قبل فما تقول أنت في هذه المسئلة وقد أبطأت مذهب ابن سينا في علته الكثيرة فما تقول  
 أنت في ذلك فانه قد قبل ان فرق الفلاسفة كانوا يجيبون في ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة أحدها  
 قول من قال ان الكثيرة انما جاء من قبل الهبوطي والثاني قول من قال انما جاء من قبل  
 الآلات والثالث قول من قال من قبل الوسائط وحكي عن آل ارسطو انهم صححوا القول الذي  
 يجعل السبب في ذلك التوسط (قلت) ان هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب بجواب  
 برهاني ولكن استأنجد لارسطو ولا من شهر من قدماء المشائين هذا القول الذي نسب اليهم  
 الا فرفور يوس الصوري صاحب مدخل علم المنطق والرجل لم يكن من حذاقهم والذي يجري  
 عندي على أصـ ولهم ان سبب الكثيرة هي مجموع الثلاثة الاسباب أعني المتوسطات  
 والاسـ بعددات والآلات وهذه كلها قد بينا كيف تستند الى الواحد وترجع اليه اذا كان  
 وجود كل واحد منها بوحدة محضة هي سبب الكثيرة وذلك انه يشبه ان يكون السبب في كثرة  
 القول المقارفة اختلاف طبائعهما القابلة فيما تعقل من المبدء الاول وفيما تستفيد منه من  
 الوحدة انما التي هي فعل واحد في نفسه كثيرا كثيرة القوابل له كالسالم في الرئيس الذي تحت  
 يده رياسات كثيرة والصنائع التي تحتها صنائع كثيرة وهذا تفحص عنه في غير هذا الموضع فان  
 تبين شيء منه والارجع الى الوحي واما ان الاختلاف يقع من قبل الاسباب الاربعة فبين ذلك  
 ان اختلاف الافلاك يكون من قبل اختلاف تحركاتها واختلاف صورها وموادها ان كان لها  
 مواد وافعالها المخصوصة في العالم وان كانت ليست من أجل هذه الافعال عندهم واما  
 الاختلاف الذي يعرض أولا بمدون فلك القمر من الاجسام البسيطة فهو اختلاف المادة  
 مع اختلافها في القرب والبعد من المكون لها وهي الاجرام السماوية مثل اختلاف النار  
 والارض وبالجملـ المتضادات واما السبب في اختلاف الحركتين العظمتين اللتين احديهما  
 قاعلة للكون والثانية للفساد فاختلاف الاجرام السماوية واختلاف حركاتها على ما تبين  
 في كتاب الكون والفساد بسبب الاختلاف الذي يكون من قبل الاجرام السماوية هو  
 شبهه بالاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف الآلات واذا كان ذلك فاسباب  
 الكثيرة عند ارسطو من الفاعل الواحد هي الثلاثة اسباب ورجوعه الى الواحد هو بالمعنى  
 المتقدم وهو كون الواحد سبب الكثيرة واما مادون فلك القمر فانه يوجد الاختلاف فيه من  
 قبل الاسباب الاربعة أعني اختلاف الفاعل واختلاف المواد واختلاف الآلات وكون  
 الافعال تقع من الفاعل الاول بواسطة غيره وهذا كله قريب من الآلات ومثال الاختلاف  
 الذي يكون من قبل اختلاف القوابل وكون المختلفات بعضها اسمايا لبعض كاللون فان اللون  
 الذي يحدث في الهواء غير الذي يحدث في الجسم والذي يحدث في الجسم غير الذي يحدث في  
 البصر والذي يحدث في البصر غير الذي يحدث في الخيال والذي يحدث في الخيال غير الذي  
 يحدث في الحس المشترك والذي يحدث في الحس المشترك غير الذي يحدث في القوة الحافظة  
 وهذا كله على ما تبين في كتاب النفس المسئلة الرابعة في تمييزهم عن اثبات الصانع تعالى  
 (قال أبو حامد) الخامس فرقنا الى قوله لا يحتاج فيه الى برهان (قلت) بل مذهب الفلاسفة

- - - - - من عدم وعدم الوحي رجه جميع هذه الاصناف واما قوله و  
 غرضنا ان نشوش دعا ربهم وقد فاته انه لا يليق هذا الغرض به وهي هفوة من هفوات ال  
 فان العالم بما هو عالم انما قصده طالب الحق لا يقع الشكوك وتحتير العقول وقوله في  
 ليس يعرف استحالة صدور اثنين عن واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد  
 مكانين فانه وان لم يكن هاتان المقدمات في مرتبة واحدة من التصديق فليس يخرج كم  
 المقدمة القائلة ان الواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط من ان يكون يقينية  
 الشاهد والمقدمة اليقينية تنفصل على ما تبين في كتاب البرهان والسبب في ذلك ان  
 المقدمات اليقينية اذا ساعدتها الخيال قوى التصديق فيها واذا لم يساعدها الخيال ضعف  
 والخيال غير متغير الا عند الجمهور وذلك ان من ارتاض بالمعقولات واطرح التخيلات فالمقدمة تبار  
 في مرتبة واحدة عند من التصديق واكثر ما يقع اليقين بمثل هذه المقدمات اذا تصف  
 الانسان الموجودات الكائنة الفاسدة فرأى انها انما تختلف اسماءها وحودها من غير  
 أفعالها وانه لو صدر رأى موجود اتفق عن أى فعل اتفق عن أى فاعل اتفق لاحتطت  
 الذات والمحدود بطات المعارف فالتفكير من المجادات بافعالها الخاصة  
 الصادرة عنها والمجادات انما تبرز بعضها عن بعض بافعال تخصصها وكذلك النفوس ولو كان  
 يصدر عن قوة واحدة أفعال كثيرة كما يصدر عن القوى المركبة أفعال كثيرة لم يكن فرق بين  
 الذات البسيطة والمركبة ولا تبرز لنا ايضا ان يمكن ان يصدر عن ذات واحدة أفعال  
 كثيرة فقد أمكن فعل من غير فاعل وذلك ان الموجود انما يوجد عن موجود لا عن معدوم  
 وكذلك ليس يمكن ان يوجد المعدوم من ذاته فاذا كان الحركة للمعدوم والمخرج له من القوة  
 الى الفاعل انما يخرج منه من جهة ما هو بالفعل فواجب ان يكون نحو الفعل المخرج له من  
 المعدوم الى الوجود وانه ان خرج أى مفعول اتفق من أى فاعل اتفق لم يمنع ان يخرج  
 المفعولات الى الفاعل من ذاتها الا من قبل فاعل يفعلها بان يخرج انحاء كثيرة من القوة الى  
 الفعل عن فاعل واحد فواجب ان يكون فيه أعني تلك الانحاء وما يناسبها لانه ان لم يكن فيه  
 الانحوا واحدا منها فماتخرج من سائر الانحاء انما يخرج من نفسه من غير مخرج له وليس القائل  
 ان يقول ان شرط الفاعل انما هو ان يوجد فاعلا فقط لا بفحور من الفعل مخصوص فانه لو كان  
 ذلك كذلك لفعل أى موجود اتفق أى فعل اتفق واختلطت الموجودات وايضا فان الموجود  
 المطلق أعني الكل اقرب الى المعدوم من الموجود الحقيقي ولذلك نفي القول عن حوده مطلق  
 وكون مطلق القائلون نفي الاحوال وقال القائلون بانما تسميها انها لا موجودة ولا معدومة  
 فلو صح هذا الصبح ان تكون الاحوال على الموجودات وتكون الفعل الواحد يصدر عن واحد  
 هو في العالم الذي في الشاهد اثنان من غير ذلك العالم فان العلم يتكرر كثيرا بالمعقولات  
 للعالم لا ينفك ما ينفك عنها الى الصور الذي هي علمه موجوده وهي علمه وليس يمكن ان  
 تكون المعقولات الكثيرة تعلم بعلم واحد ولا يكون العلم الواحد على صدور معقولات كثيرة  
 عنه في الشاهد مثال ذلك ان علم الصانع الصادر عنه مثلا لا يخرج انما يصدر عنه العلم الصادر عنه  
 الكرمي لكن العلم القديم مخالف هذا العلم

بالذات وعلى استقامة ان كان المتقدم منها شرطاً في وجود المتأخر وغير محتج عندهم اذا كانت  
بالعرض ودورا وما اذا لم يكن فسادا متقدما شرطاً في وجود المتأخر وكان هنالك فاعل أول  
مثل وجود المطر عن الغيم والغيم عن البخار والبخار عن الجفاف فان هذا امر عندهم الى غير  
نهاية لكن ذلك ضروري بسبب أول وكذلك وجود انسان عن انسان الى غير نهايه لان  
وجود المتقدمات عندهم في امثال هذه ليس هو شرطاً في وجود المتأخرات بل ربما كان  
الشرط فساد بعضها وامثال هذه الامال هي عندهم مرتبة لعل اولي ازيله تنتهي الحركة  
اليها في علته فلهذا من هذه العال في وقت حدوث المعلوم الاخير مثال ذلك ان سقراط اذا ولد  
أفلاطون فان الحركة الاقصى للتحريك عندهم في حين توليدها هي هو الفلك أو النفس أو العقل  
أو جميعها أو الباري سبحانه ولذلك يقول ارسطو ان الانسان يولده انسان وكذا الافلاك بعضها  
عن بعض الى ان ترقى الى محركاتها ومحركاتها الى المبدء الاول فاذا ليس الانسان الماضي شرطاً  
في وجود الانسان الا في كمال الصانع اذا صنع مصنوعات متتابعة في اوقات متتابعة  
بالآلات مختلفة وصنع تلك الآلات بالآلات وتلك بالآلات انما كون هذه الآلات بعضها عن  
بعض هو بالعرض وليس منها واحدة شرطاً في وجود المصنوع الا الآلات الاولى اعني المباشرة  
فالآب ضروري في كون الابن كما ان الآلة التي ينشأ منها المصنوع ضرورية في كون  
المصنوع واما الآلة التي صنع بها تلك الآلة فهي ضرورية في كون الآلات المباشرة  
وايضا ضرورية في كون المصنوع الذي يمنع الا بالعرض ولذلك ربما كان فساد الآلة  
المتقدمة شرطاً في وجود المتأخرة اذا فعل المتأخرة من مادة المتقدمة مثل ان يكون انسان من  
انسان فسد بتوسط كونه نباتا والنبات من ماء أو دم طمعت وقد تقدم القول في هذا واما التي تجوز  
مرور العمل الى غير نهايه بالذات فهي الدهرية ومن يسلم هذا يلزمه ان لا يعترف بعلة فاعله  
ولا خلاف عند الفلاسفة في وجود علة فاعلة وقوله وان كان العالم موجودا بنفسه فلا علة  
له فقد ظهر المبدؤ الاول يريد ان الدهر بين وغيرهم معترفون بمبدء أول لا علة له وانما اختلافهم  
في هذا المبدء قال الدهريون يقولون انه الفلك الكلي وغير الدهريين يقولون انه شيء خارج عن  
الفلك وان الفلك مالمول وهو لا فرقنا فرقاً تزعّم ان الفلك فعل محدث وقرعة تزعّم انه فعل  
قديم ولما كان هذا البيان مشتركاً الدهريين وغيرهم قال نعم لا يجوز ان يكون المبدؤ الاول هي  
السموات لانها عدد ودليل التوحيد يمتنع ان يكون النظام الذي في العالم يظهر منه ان المدبره  
واحد كما ان النظام الذي في الجيش يظهر منه ان المدبره واحد وهو قائد الجيش وهذا كله  
كلام صحيح وقوله ولا يجوز ان يقال انه ماء واحد او جسم واحد او شمس واحد وغيره لانه جسم  
والجسم مركب من هيولى وصورة والمبدؤ الاول لا يجوز ان يكون مركباً (قلت) اما قوله ان كل جسم  
مركب من هيولى وصورة فليس هو مذهب الفلاسفة في الجرم السماوي الا ان يكون هنالك  
هيولى باسم تلك الاسماء وانما هو شيء تفرد به ابن سينا لان كل مركب عندهم من هيولى وصورة  
محدث مثل حدوث البيت والحرفة والسماء ليست عندهم محدثة بهذا النوع عن الحدوث

مفعول يتعاقب به فعله في حال كونه وهذا اذا تم كونه استغنى عن الفاعل كوجود الميت عن البناء والصنف الثاني انما يصدر عنه فعل فقط يتعاقب بمفعول لا وجود لذلك المفعول الا بتعاقب الفعل به وهذا الفاعل يخصه ان فعله مساوق لوجود ذلك المفعول اعنى انه اذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول واذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول اى هما معا وهذا الفاعل اشرف وادخل في باب الفاعلية من الاول لانه يوجد مفعوله ويحفظه والفاعل الاخر يوجد مفعوله ويحتاج الى فاعل آخر يحفظه بعد الابداع وهذه حال المحرك مع الحركة والاشياء التي وجودها انما هو في الحركة فالفلاسفة لما كانوا يعتقدون ان الحركة فعل الفاعل وان العالم لا يتم وجوده الا بالحركة قالوا ان الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم وانه لو كف فعله طرفه عين عن التحريك لم يطل العالم فعملوا قبايلهم هكذا العالم فعل او شئ وجوده تابع لفعل وكل فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده فانقبوا من ذلك ان العالم له فاعل موجود بوجوده فمن لزم عنده ان يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثا قال العالم حادث عن فاعل قديم ومن كان فعل القديم عنده قديما قال العالم حادث عن فاعل لم يزل قد بما وقع عليه قديم اى لا اول له ولا آخر لانه موجود قديم بذاته كما تخيل لمن يصرفه بالعدم (قال) بحجبه عن الفلاسفة فان قيل نحن الى قوله تعنيه بالمبدء الاول (قالت) هذا كلام مقنع غير صحيح فان اسم العلة يقال باشترك الاسم على الفعل الاربعة اعنى الفاعل والصورة والهوى والغاية ولذلك لو كان هذا جواب الفلاسفة لكان جوابا مختلفا فانهم كانوا يستلجون عن اى علة ارادوا بقولهم ان العالم له علة اولى ولو قالوا اردنا بذلك السبب الفاعل الذى فعله لم يزل ولا يزل ومفعوله هو فعله لكان هذا جوابا صحيحا على مذهبهم على ما قلناه غير معترض عليه ولو قالوا اردنا به السبب الصورى لكان معترضنا ان فرضنا صورة العالم قائمة به وان قالوا اردنا صورة مقارفة للمادة جرى قولهم على مذهبهم وان قالوا صورة هيولى لانه لم يكن المبدء عندهم شئ غير جسم من الاجسام وهذا لا يقولون به وكذلك ان قالوا هو سبب على طريق الغاية كان جارا يا فاعل اى هو لهم واذا كان هذا الكلام فيه من الاحتمال ما ترى فكيف يصح ان يجعل جوابا للفلاسفة وقوله وتسمية المبدء الاول على معنى انه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره كلام ايضا محتمل فان هذه التسمية تصدق على الفاعل الاول اوعلى السمما بما مرها وبالحجبة على اى نوع كان من الموجودات اذا فرضنا لا علة له ولا فرق بين هذا الاعتقاد واعتقاد الدهرية وقوله عنهم اى ايضا وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القاطع على قرب كلام محتمل ايضا فانه يحتاج ان يفضل العال الاربعة وبين ان في كل واحدة منها اول لا علة له اعنى ان العال الفاعلية ترتقى الى فاعل اول والصورية الى صورة اولى والمادية الى مادة اولى والغائية الى غاية اولى ويبقى بعد هذا بيان ان هذه العال الاربعة الاخيرة ترتقى الى علة اولى وهذا كله غير ظاهر من هذا القول الذى حكاهم عنهم وكذلك القول الذى اتى به في بيان انهم لم يعللوا اولى كلام محتمل وذلك ان قوله فانما نقول العالم موجود وكل موجود اما ان يكون له علة اول لا علة له



وذلك ان المتكلمين يرون ان من المعلوم بنفسه ان الموجود ينقسم الى ممكن وضروري  
 ووضعوا ان الممكن يجب ان يكون له فاعل وان العالم بامره لما كان يمكن ان يكون  
 الفاعل له واجب الوجود وهذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الاشعرية وهو قول جيد ليس فيه كذب  
 الا ما دضعوا من ان العالم بامره ممكن فان هذا ليس معروفا بنفسه فاراد ابن سينا ان يعمم هذه  
 القضية ويجمعها المفهوم من الممكن ماله علة كما ذكر ابو حامد واذا صح في هذه التسمية لم نفتحه  
 به التسمية الى ما اراد لان قدسية الوجود اولاً الى ماله علة والى ماله علة له ليس معروفاً بنفسه  
 ثم ماله علة له ينقسم الى ممكن والى ضروري فان فهمنا منه الممكن الحقيقي افضى الى ممكن  
 ضروري ولم يفض الى ضروري له علة وان فهمنا من الممكن ماله علة وهو ضروري ام يلزم  
 عن ذلك ان ماله علة فله علة وامكن ان يضع ان تلك الحسنة له وان يمر ذلك الى غير نهاية فلا  
 ينتهي الامر الى موجود لا علة له وهو الذي يعنون به واجب الوجود لان يفهم من الممكن  
 الذي وضعه بازاء ماله علة له الممكن الحقيقي فان هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العال  
 فيها الى غير نهاية وامان عني بالممكن ماله علة من الاشياء الضرورية فلم يبق بعد ان ذلك  
 مستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة ولا تبين بعد ان ههنا ضروريا  
 يحتاج الى علة فيجب عن وضع ههنا ان ينتهي الامر الى ضروري بغير علة الا ان تبين ان الامر  
 في الجملة الضرورية التي من علة ومعلوم كلامي في الجملة الممكنة (قال ابو حامد) قلنا لفظ الممكن  
 الى قوله الى التمسك الضمني (فان) وضع اسباب ممكنة لانها يلزم عنه وضع ممكن لافعال  
 له واما وضع اشياء ضرورية لها علة غير متناهية فانما يلزم عن ذلك ان يكون ما وضع ان  
 له علة ليس له علة وهو صحيح الا ان الحال للالزام عن اسباب بهذه الصفة غير اللازم عن اسباب  
 من طبيعة الممكن فلذلك ان اراد مریدان يخرج هذا القول الذي استعمله ابن سينا فخرج  
 برهان ان يستعمل هكذا الموجودات الممكنة لا بد لها من علة تنقضي دم عليها فان كانت العلة  
 ممكنة لزم ان يكون لها علة ومرا لا امر الى غير نهاية وان لم يكن هنالك علة لزم وجود الممكن بلا  
 علة وذلك مستحيل فلا بد ان ينتهي الامر الى علة ضرورية فاذا انتهى الامر الى علة ضرورية لم  
 تخل هذه العلة الضرورية ان تكون ضرورة بسبب او بغير سبب فان كانت بسبب سئل ايضا  
 في ذلك السبب فاما ان تترالسا باب الى غير نهاية فيلزم ان يوجد بغير سبب ما وضع انه موجود  
 بسبب وذلك محال فلا بد ان ينتهي الامر الى سبب ضروري بلا سبب اي بنفسه وهذا هو واجب  
 الوجود ضرورة فهم هذا النوع من التمسك بل يكون البرهان صحيحا واما اذا خرج المخرج الذي  
 أخرجه ابن سينا فليس يصح من وجوه أحدها ان الممكن المستعمل فيه هو باشتراك الاسم  
 وقسمه الموجود ولا فيه الى ما هو ممكن والى ما هو غير ممكن ليس يصح اعني انها ليست قسمه  
 تخصم الموجود بما هو موجود واما قوله في الرد على الفلاسفة فنقول كل واحد ممكن على معنى ان  
 له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه  
 يريدوا في الفلاسفة انهم اعلمون ممكنك العلة ماله علة له



الاجرام الساكن ان تكون مركبة من هيولى وصورة لان الاصل ان الجسم واحد في الوجود كما هو في المحس فلولا فساد هذه الاجسام لفضينا انهاب بسيطة وان الهيولى هي الجسم فالجسم السماوى لما كان لا يفسد بدله على ان الهيولى فيه هي الجسم حية الموجودة بالفعل وان النفس التى فيه ليس لها قوام بهذا الجسم لان هذا الجسم ليس يحتاج في بقاءه الى النفس كما يحتاج اجسام الحيوانات وانما يحتاج الى النفس لالان من ضرورة وجودها ان تكون متنفسة بل لان الافضل من ضرورتها ان يكون بالحالة الافضل والمتنفسة افضل من غير المتنفسة والاجرام السماوية لا تختلف عندهم انه ليس فيها قوة الجوهرفا ليست ضرورة ذات مادة كما هي الاجرام السماوية فاما ان تكون كما يقول ثامسطيوس صوراً واما ان يكون لها مواد باشتراك وانا اقول واما ان تكون هي المواد انفسها وتكون مواد حية بذاتها لا حية بحياة (قال ابو حامد) والجواب من وجهين الى قوله المتعدية بالذكر (قلت) يريد انهم اذا لم يقدر وان يثبتوا الوحدة دائمية ولا قدر وان يثبتوا ان الواحد ليس بجسم لانهم اذا لم يقدروا على نفي الصفات كان ذلك الاول عندهم ذاتا بصفات وما كان على هذه الصفة فهو جسم اوقوة في جسم ولزمهم ان تكون الارل التى لا علة لها هي الاجرام السماوية وهذا القول لازم لمن يقول بانقول الذى حكى عن الفلاسفة والفلاسفة ليس يحتاجون على وجود الاول الذى لا علة له بما نسب اليهم من الاختصاص ولا يرفعون ايضا انهم يهزمون عن دليل التوحيد ولان دليل نفي الجسم حية عن المبدء الاول يستأى هذه المسئلة فيما بعد (قال ابو حامد) والوجه الثانى وهو ان الخاص الى قوله لا اصل له (قلت) قوله وان لعل له علة وعلة العلة علة وهكذا الى غير نهاية الى قوله وكل مسالك ذكرته في النظر يطول عناكم بتجويد ذوات لا اول لها شك وقد تقدم الجواب فيه حين قلنا ان الفلاسفة لا يجوزون عللا اوله بلولات لانهاية لها لانه يردى الى معلول لا دلة له ويوجبونها بالعرض من قبل علة قديمة لكن لا اذا كانت مستقيمة ومعاذ لا في مواد لانهاية لها بل اذا كانت دورا واما ما يحكيه عن ابن سينا انه يجوز نفوسا لانهاية لها وان ذلك انما يمنع فيما له وضع فكلام غير صحيح ولا يقول به احد من الفلاسفة وامتناعه يظهر من البرهان العام الذى ذكرناه عنهم فلا يلزم الفلاسفة شئ مما لزمهم من قبل هذا الوضع اعنى القول بوجود نفوس لانهاية لها بالفعل ومن اجل هذا قال بالتنازع من قال ان النفوس متعددة بتعدد الاشخاص وانها باقية واما قوله وما يلزمهم لم يجوزوا اجساما بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية وجود ذوات بعضها قبل بعض بالزمانية الى غير نهاية وهل هل هذا الاصحكم بارد فان الفرق بينه ما اعتد الفلاسفة ظاهرا جدا وذلك ان وضع اجسام لانهاية لها معا يلزم عنه ان يوجد ما لانهاية له كذا وان يكون بالفعل والى مستحيل والزمان ليس بدئى وضع فليس يلزم عن وجود اجسام بعضها قبل بعض الى غير نهاية وجود ما لانهاية له بالفعل وهو الذى امتنع عندهم (قال) ابو حامد بحجبا عن الفلاسفة فان قيل المرهان القاطع الى قوله خارجة عنها (قلت) هذا البرهان الذى حكاه عن الفلاسفة اول ما نقله من الفلاسفة عن ابن سينا قال انما

قبل أنه متناهى الاشخاص ومذهب من يرى ان من الاجناس ما هي أزلية أى لا أول لها  
 ولا آخر من قبل أنه يظهر من أمرها انها من أشخاص غير متناهية وهؤلاء قسمان قسم قالوا  
 ان اشخاص هذه الاجناس انما صرح لها الدوام من علته ضرورية واحدة بالعدد والحقها ان  
 تعد مرات لانها في الزمان الذي لانها له وهؤلاء هم الفلاسفة وقسم اعتقدوا ان وجود  
 اشخاصها غير متناهية كاف في كونها أزلية وهم الدهرية فقف على هذه الثلاثة الآراء  
 فعمله الاختلاف هو راجع الى هذه الثلاثة أصول في كون العالم زليلاً أو غير زلي وهل له فاعل  
 أو لا فاعل له وقول المتكلمين ومن يقول بحدوث العالم طرف وقول الدهرية بغير طرف آخر وقول  
 الفلاسفة بمتوسط بينهما ما واذ تقرر هذا كله فقد تبين لك ان من يقول ان من يجوز عللاً  
 لانها له ليس يمكن أن يثبت علته أولى قول كاذب بل الذي يظهر ضرورة هو انه من لا يعرف  
 بوجود علل لانها له لا يقدر ان يثبت علته أولى أزلية لان وجوده معلولات لانها هي  
 التي قضت وجوب دلالة أزلية من قبلها استفاد وجودها لانها له والافقد كما يجب أن تنهاى  
 الاجناس لتي كل واحد من اشخاصها محدث وبهذه الوجه فقط يمكن ان يكون القديم علة  
 للحوادث وأوجب وجود الحوادث التي لانها له وجوداً قديماً واحداً سبحانه لا اله الا هو  
 (قال أبو حامد) مجيباً عن الفلاسفة في الاعتراض الذي وجهه عليهم (فان قيل) الدورات ليست  
 موجودة في قوله اذا فرضوا موجودين ثم قال أبو حامد والجواب ان هذا الاشكال في قوله  
 لانها له (قلت) أما جوابه عن الفلاسفة بان ما انف من الدورات معرومة وكذلك ما انف  
 من صور العناصر المتكون بعضها عن بعض معدومات والمعدوم لا يتصف بالآلتهى ولا بعدم  
 التثنية هي فليس بجواب صحيح وقد تقدم ذلك وما تشكك به عليهم من أمر اعتقادهم في القوس  
 فليس شئ من ذلك من مذاهب القوم والنزلة من مسألة الى مسألة فعل سبطاني والله أعلم  
 بالصواب (المسألة الخامسة) في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على أن الله تعالى واحد في قوله  
 لا بد ان يكون واحداً (قلت) فهذا القول الذي أورده أبو حامد ثم قال أبو حامد بحجبه لهم على  
 طريق المناقضة قلنا قولكم نوع وجوب الى قوله لغير ذاته محال (قلت) هذا المالك في التوحيد  
 هو سلك انفرديه ابن سينا وليس هو مسلك لاحد من قدماء الفلاسفة وهو مؤلف من مقدمات  
 عامة مقولة باشترائك فيدخلها من أجل ذلك المعاندة كثيراً ولكن اذا فصلت تلك  
 المعاندة وعين المقصود منها فربت من الاقوال البرهانية فقول أبي حامد في التقسيم  
 الاول انه تقسيم قاسد قول غير صحيح وذلك انه قال ان المفهوم من واجب الوجود ما لعله له ولو  
 قال قائل فيحتمل لعله له اما أن يكون لاه لعله لذاته أو لعله لكان قولاً مستحلباً كذلك قول  
 القائل واجب الوجود لا يجب ان يكون واجب الوجود اما لذاته واما لعله وليس الامر كذلك  
 وانما معنى القول بل كونه واجب الوجود لطبيعة تخصه من حيث هو واحد بالعدد أو لطبيعة  
 مشتركة له ولغيره مثال ذلك أن نقول هل عمرو انسان من جهة انه عمرو أو من جهة طبيعة مشتركة  
 له ولغيره فان كان انساناً من جهة ما هو عمرو وليس توجد الانسانية لغيره وان كان من جهة  
 مشتركة له ولغيره فكل واحد من هاتين طائفتي المتكلمين معاول واجب له خوله ذلك

القول الاختلال فيه من وجوده أحدها انتهى لم يجوزون عللا بالذات غير متناهية على ما تقدم سواء كانت العلل والمعلولات من طبيعة المكن أو من طبيعة الضرر على ما تبين من قولنا والاختلال الذي لزم بنسبته في هذا القول انه قيل له اذ قدمت الموجود على الممكن الوجود واجب الوجود وغيب بالممكن الوجود له علة وبالواجب ما ليس له علة لم يمهكك تبرهن على امتناع وجود علل لانهاية لها لانه يلزم عن وجودها غير متناهية أن تكون من الموجودات التي لا علة لها فتكون من جنس واجب الوجود لا سيما أنه يجوز عندكم أن يتقدم الأزلي أساسا لانهاية لها كل واحدة من أحداث وانما عرض لهذا القول هذا الاختلال بقسمة الموجود الى ما لا علة له ولى ماله علة ولو قسمه على النوع الذي قسمناه ليكن عليه شيء من هذه الاعتراضات وقوله ان الفاسد يسمون انه قد يتقدم قديم على لا غاية له تجوزهم د رات لانهاية لها هو قولنا سدفان هذا غلط قال عليه اسم القديم مع القديم الذي هو واحد باشتراك وقوله (فان قيل) فهذا يؤدي الى ان يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود قلنا ان أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المصلوب فلان سلم انه محال يريد انهم ان ارادوا بالواجب ما لا علة له وبالممكن ماله علة فلان سلم انه يستحيل أن يتقوم ما ليس له علة بلعل لانهاية لها لان ذلك مستحيل هو رفع لعل لانهاية لها وانزالكم واجب الوجود هي نتيجة لكم التي رمت انتما حاشاكم قال وهو كقول لقائل يستحيل ان يتقدم الى قوله ولا يصدق على المجموع يريد انه لا يستحيل ان يتقوم ما لا علة له بمعلولات غير متناهية كما يتقوم القديم عندكم بالحوادث التي لانهاية لها فان الزمان عندهم قديم وهو يتقوم بزمته محدثة وذلك حركة الفلك عندهم قديمة والدورات التي تقومت منها غير متناهية بل هم اشدد الناس انكارا لهذا وانما هذا من قول الدهرية يقولون ان المجموع لا يحلوان يكون من اشخاص متناهية كائنة فاسدة او غير متناهية فان كان من متناهية فالكل يتفق على ان الخمس كاش فاسد وان كان من اشخاص غير متناهية فان الدهرية تضع انه ممكن وواجب ان يكون المجموع أزليا من غير علة فوجدتموها العالسة فانهم يجوزون ذلك ويرون ان مثل هذه الاجناس من جهة ما يتقوم باشخاص ممكنة كائنة فاسدة انه لا بد لها من سبب خارج من جهة اداثم انلى هو الذي من قبله استفادت هذه الاجناس ازلية ولا يزعمون ايضا أن استحالته علل لانهاية لها هي من قبل استحالة تقدم القديم على لانهاية له فهم يقولون ان كون الحركات المختلفة بالجنس ههنا دائمة لا تحل هو ان ههنا حركة واحدة بالعدد ازلية وان السبب في أن ههنا اجناسا ما كائنة فاسدة بالاجزاء ازلية بالكل ان ههنا وجود ازلية بالجزء والكل وهو الحرم السماوي والحركات التي لانهاية لها انما صارت ايدية بالجنس من قبل حركة واحدة بالعدد متصلة دائمة وهي حركة الحرم السماوي وليس حركة السماء موقوفة من دورات كثيرة الا في الدهن فقط وحركة الحرم السماوي انما استفادت الدوام وان كانت كائنة فاسدة بالاجزاء من قبل محرك لا يمكن فيه ان يحرك تارة ولا يحرك أخرى ومن قبل متحرك لا يمكن فيه

الاقسام الثلاثة بطل. ثم الاثنان وضح القسم الذي يوجب انفراد واجب الوجود بالوحدانية  
 (قال أبو حامد) مسألتهم الثاني ان قالوا فرضنا الى قوله عنه دهم (قلت) لم يشعر أبو حامد  
 بالاختلال الذي في هذا المسالك الثاني فأخذ يتكلم فيهم في تجويز الكثرة بالحد على واجب  
 الوجود لتي نفوها عنه ورأى ان يجعلها مسألة على حدتها لان المتكلمين من الاشعرية يجوزون  
 على المبدء الاول الكثرة اذ يجعلونه ذاتا وصفات والاختلال الذي في هذا المسالك الثاني ان  
 المتباينين قد تباين في جوهرهم ما من غير ان يتفق في شيء الا في اللفظ فقط وذلك اذ لم يكونا  
 متفقين في جنس أصلا لا قريب ولا بعيد مثل اسم الجنس عند الفلاسفة المقول على الجنس  
 السماوي والجسم الفاسد ومثل اسم الموجودات قول على الامور الكثيرة الفاسدة والازلية فان  
 اشباه هذه الالفاظ هي أشبه ان تدخل الاسماء المشتركة منها في الاسماء المتواطئة فاذن ليس  
 يلزم في الموجودات المتباينة ان تكون مركبة ولما اقتصر أبو حامد في جوابهم في هذا  
 المسالك على هذا القدر الذي ذكره أخذ يقدرا ولا مذهبهم في التوحيد ثم يروم معانديهم  
 (قال أبو حامد) حكاية عن الفلاسفة بل زعموا ان التوحيد دالي قوله لكونه واجبا قلت  
 فهو ذا ما حكاه أبو حامد دهم اقاويل الفلاسفة في الكثرة عن الواحد دهم هو به ذلك  
 يشرع في تقرير ما ناقضوا به أنفسهم في هذا المذهب في رتبة في لنا نحن ان نتطرق اولا في هذه  
 الاقاويل التي ينسب اليهم وتبين مرتبتها في التصديق ثم نشأ برأى النظر فيما يذكريه من  
 مناقضتهم ثم نتم الى النظر في عناداتهم التي استعملوها معهم في هذه المسألة فاول ضروب  
 الانقسام التي ذكر ان الفلاسفة يتفوضها عن الاول هو الانقسام بالكلية تقديرا أو وجودا وهو  
 متفق عليه عند كل من يعتقد ان المبدء الاول ليس بجسم سواء من اعتقد ان الجسم مركب من  
 اجزاء لا تجزأ أو انه غير مركب منه والبرهان على هذا هو البرهان على انه ليس بجسم  
 وسبق في الكلام على هذا البرهان وأما النوع الثاني فهو الانقسام بالكيفية كاتقسام  
 الجسم الى الهولي والصورة وهذا على مذهب من يرى ان الاجسام مركبة من مادة وصورة وهو  
 مذهب الفلاسفة وليس هذا موضع التكلم على تعجيب أحد المذهبيين وهذا الانقسام ينفي  
 عن الاول ايضا عند كل من اعتقد انه ليس بجسم وأما تناف الجسمية عن الاول من جهة ما هو  
 واجب الوجود بذاته فسيأتى في الكلام في تعريف مرتبة القول المحتمل في ذلك على التمام  
 وذلك ان قوله ان واجب الوجود مستغن عن غيره أعني انه لا يفتقر الى غيره والجسم يقوم  
 بالصورة والهولي وكل واحد من هذين ليسا بواجب الوجود لان الصورة غير مستغنية عن الهولي  
 والهولي ايضا غير مستغنية عن الصورة هذا وفيه نظر ذلك ان الجسم السماوي عند الفلاسفة  
 ليس مركبا من مادة وصورة وإنما هو عندهم بسيط قد بطل انه يصدق عليه انه واجب الوجود  
 بجوهره وسبق في هذه المسألة ولما نعرف أحد من الفلاسفة اعتقد ان الجسم السماوي  
 مركب من مادة وصورة كالاقسام البسيطة التي دونه الا ان سندا فقط وقد تكلمنا في هذه  
 المسألة في غير ما وضع وسنتكلم فيها فيما يلي وأما البيان الثالث وهو في الصفات عن



المحض لا يكون له سبب ولا يقال فيه انه لذاته اول لذاته كلا ما غير صحيح ايضا لان الشيء قد يسبب  
عن الشيء اما المعنى بسيط يخصه وهو الذي ينبغي أن يفهم ههنا من ذاته واما الصفة غير خاصة له  
وهو الذي ينبغي أن يفهم ههنا من اسم العلة وقوله أن هذا ليس يصدق في الصفات التي على  
طريق الاحتجاب فضلا عن التي تكون على طريق السبب ومعاينة ذلك بالمثل الذي أورده من  
السواد واللونية وذلك ان معنى قوله هو أن قوائم السواد انه لون لا يقتسم الصدق والكذب  
عليه قول القائل اما أن يكون لولم لذاته اوله بل كلا القولين كذبان وذلك انه لو كان لونا  
انه لزم أن لا تكون الحجرة لونا كما انه ان كان عمرا وانسانا لذاته لزم أن لا يكون خالدا انسانا وان كان  
لونا لانه لزم أن تكون تلك الصفة زائدة على الذات وكل ما هو زائد على الذات أمكن أن  
أن يتصور نفسه دون الزائد فيلزم هذا الوضع أن يتصور السواد من غير لونية وذلك مستحيل  
وهو كلام مغلط سفسطائي للاستدراك الذي في اسم العلة وفي قوائم لذاته وذلك انه اذا  
فهم من الذات مقابله بالعرض كان صادقة قولنا ان اللون موجود لا وادبته ولم  
يحتج أن يكون موجودا غيره أي للعمرة واذا فهم من قولنا انه موجود لا لسواد لانه أي  
لغنى زائدة على السواد أي لعل خارجة عن الشيء ليلزم عنه أن يتصور السواد دون  
اللون لانه الجنس معنى زائد على الفصل والنوع وليس يمكن أن يتصور النوع أو الفصل  
دون الجنس وانما يمكن ذلك في الزائد الذي هو عرضي لافي لزائد الجوهرى وعلى هذا  
تقسم الصدق والكذب قولنا ان اللون موجود لا وادبته اوله أي ان اللون  
لا يتخلو ما ان يكون موجودا لسواد بما هو نفس الزائد أو بما هو معنى زائد على السواد وهذا هو  
لذي أراد ابن سينا بقوله ان واجب الوجود لا يتخلو ان يكون واجب الوجود بمعنى يخصه في  
نفسه أو بمعنى زائد على نفسه لا يخصه فان كان معنى يخصه لم يتصور ههنا لك وجود ان اثنين كل  
احدهما واجب الوجود وان كان معنى يتم كل واحد منهما مركبا من معنى يتم ومعنى يخص  
المركب غير واجب الوجود لذاته وان كان هذا هكذا فقول أبي حامدة الذي يعمم ان يتصور  
وجود ان اثنين كل واحد منهما واجب الوجود كلام مستحيل فان قيل انه قد قلت ان هذا هو  
يب من البرهان والظاهر منه البرهان قلنا انما قلنا ذلك لان قوة هذا البرهان هي قوة  
القياس ان المقابلة بين الاثنين المفروضين واجبي الوجود لا يتخلو ان تكون مقابلة اما  
شخص فيشتركان في الصورة النوعية واما بالنوع فيشتركان في الصورة المجسدية وكلا  
ايرتباتهما لا يتخلو لركبات وتفصا ههنا عن البرهان انه قد تبين ان ههنا موجودات  
ابروهي يساها لا تعابر النوع ولا تعابر الأشخاص وهي العقول المتفارقة لم يكن تبين من  
هم انه يجب أن يكون فيها التماثل في الوجود المتقدم والالتماثل في العقل ههنا لك تعابر أصلا وبرهان  
سببا يتم على هذا الوجه واجب الوجود ان كان اثنين فلا يتخلو ان تكون المقابلة التي بينهما  
لذا أو بالنوع أو بالتقدم والتأخر فان كانت المقابلة التي بينهما ما لم يدركا متفقين بالنوع  
كان التعابر بالنوع كما في المتفقين بالجنس وعلى هذين النوعين يلزم أن يكون واجب



مذهب الفلاسفة وأما هذا الرجل فاعنا بنى القول فيما أعل من مذهب ابن سينا وهو مذهب  
خطأ وذلك أنه يعتقد أن الانية وهو كونه شيئاً موجوداً شيئاً ذاته على الماهية خارج النفس  
وكأنه عرض فيها وأدأوضع أنها شرط في وجود الماهية فلو كان واجب الوجود له أنية هي  
شرط في ماهيته لكان واجب الوجود مكملاً من شرط ومشروط فكان يكون ممكن الوجود  
وأيضاً فإن عند ابن سينا أن ما وجوده ذاته على ذاته فله علة وأما الوجود عند ابن سينا فهو  
عرض لاحق للماهية وعليه يدل قول أبي حامد أنه ما وجوده ذاته ذلك أن قوله فإن للإنسان ماهية قبل  
الوجود والوجود يراد عليها أو يضاف إليها وكذلك المثلث له ماهية وهو أنه شكل محيط به  
ثلاثة أضلاع وليس الوجود جزءاً من ذات هذه الماهية مقومة لها ولذلك يجوز أن يدرك  
العاقل ماهية الإنسان وماهية المثلث وليس يدرك أن لهما وجوداً في الاعيان أم لا فدل على أن  
الوجود الذي استعمله ناليس هو الوجود الذي يدل على ذوات الأشياء أعني الذي هو  
كالجنس لها على الذي يدل على أن الشيء خارج النفس وذلك أن اسم الموجود يقال على  
معنيين أحدهما على الصادق والآخر على الذي يقابلة العدم وهذا هو الذي ينقسم إلى  
الاجناس العشرة وهو كالجنس لها وهذا هو متقدم على الموجودات بالوجه الثاني أعني الأمور  
التي هي خارج الذهن وهذا هو الذي يقال بتقديم وتأخير على المقولات العشر وبهذا المعنى  
نقول في الجواهر رانها موجود بذاته وفي العرض انهم موجود بوجوده في الموجودات بذاته وأما  
الموجود الذي بمعنى الصادق فيشترك فيه جميع المقولات على السواء والموجود الذي بمعنى  
الصادق هو معنى في الأذهان وهو كونه شيئاً خارج النفس على ما هو عليه في النفس وهذا  
العلم بتقديم العلم بماهية الشيء أعني أنه ليس يطلب معرفة الشيء حتى يعلم أنه موجود وأما  
الماهية التي تتقدم على الموجود في أذهاننا فليست في الحقيقة ماهية وإنما هي شرح معنى  
اسم من الأسماء فإذا علم أن ذلك المعنى موجود خارج النفس علم أنها ماهية وحدودها المعنى  
قيل في كتاب المقولات أن كليات الأشياء المعقولة انما صارت موجودة بأشخاصها وأشخاصها  
معقولة بكمالاتها وقيل في كتاب النفس أن القوة التي بها يدرك أن الشيء مشار إليه وهو وجود غير  
القوة التي يدرك بها ماهية الشيء المشار إليه وبهذا المعنى قيل أن الأشخاص موجودة في  
الاعيان والكليات في الأذهان فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات الهيولانية والمفارقة  
وأما قول العاقل أن الوجود أمر ذاته على الماهية وليس يتقوم بها الوجود في جوهره فقول  
مقاطع جداً لأن هذا يلزمه أن يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر  
خارج النفس وهو مذهب ابن سينا ويسئل عن ذلك العرض إذا قيل فيه أنه موجود هل يدل  
على معنى صادق أو على عرض موجود في ذلك العرض فتوجد عرض لأنها لها وذلك  
مستحيل وقد بينا هذا في مرام وضع وأظن أن هذا المعنى هو الذي أم أبو حامد أن يتبعه عن  
المبدء الأولى وهو معنى عن جميع الموجودات فضلاً عن الأول أذهانها باطل ولما ذكره هذا  
المعنى من الإيجاد من قولهم أنشدت كرمنا فقولنا أنفسهم في هذا المعنى مما يظن بهم ففسال ومع

فيكون من صفات واجب الوجود ما ليس واجب الوجود أو يكون هذا الاسم يشتمل على ما هو  
واجب الوجود وغير واجب الوجود وذلك محتمل ومستحيل فانه يسان قريب من أن يكون حقا  
علم أن واجب الوجود يدل ولا بد على موجود في غير مادة فإن الموجودات التي ليست في مادة وهي  
لقائمة بذاتها من غير أن تكون اجساما ليس يمكن أن يتصور فيها صفات ذاتية تتقوم بها الذات  
فضلا عن أن يتصور فيها صفات زائدة على الذات وهي الصفات التي تسمى اعراضا لأنها إذا  
وهمت مرتفعة لم ترفع الذات بخلاف الصفات الذاتية ولذلك يصدر عن الصفات الذاتية  
على الموصوف على أنها هي ولا يصدر عن الصفات الغير لذاتية عليه إلا بشافق الاسم  
لأنه قول في الإنسان انه عالم كما نقول فيه انه حيوان وانما نقول فيه انه عالم بوجوده مال هذه  
الصفات في ما ليس بحميم مستحيل لأن طبيعتها طبيعة غيرية عن الموصوف بها ولذلك سميت  
اعراضا وعبرت عن الموصوف في النفس وخارج النفس (فان قيل) ان الفلاسفة يعتقدون ان  
لنفس في ما مال هذه الصفات وذلك انهم يعتقدون انها ذرات مريدة محركة وهم معتقدون مع  
بذاتها ليست بحميم والجواب انهم ليس يرون ان هذه الصفات هي للنفس زائدة على  
لذات بل يرون انها صفات ذاتية ومن شأن الصفات الزائدة ان لا يتكثرت في الموضوع الحمل  
بالفعل بل انما يتكثرت بالجهة التي يتكثرت المحذور وبالجواب المحذور وذلك انها هي كثرة ذهنية  
بندهم لا كثرة بالفعل خارج النفس ومثال ذلك ان حشد الانسان حيوان ناطق وليس  
ناطق والحياة كل واحد منهم ما من غير ان صاحبه فيه خارج النفس بالفعل واللون والشكل  
فيه خارج النفس ولذلك يلزم من يسلم ان النفس ليس من شرط وجودها المادة لا يسلم  
به يوجد في الموجودات المفارقة بما هو واحد بالفعل خارج النفس كثير بالحد وهذا هو مذاهب  
تصارى في الاقاييم الثلاث وذلك انهم ليس يرون انها صفات زائدة على الذات وانما هي  
مدهم متكررة بالحد وهي كثرة بالقوة لا بالفعل ولذلك يقولون انه ثلاثة لا واحد أي  
احد بالفعل ثلاثة بالقوة وسعد الشاعات والالات التي تلحق من يضع ان المبدأ الاول  
صفات زائدة على ذاته وأما الكثرة الرابعة وهي الكثرة التي تكون لشي من قبل جنسه  
فصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون لشي من قبل جنسه وفصله فهي قريبة من الكثرة  
التي تكون لشي من أجل مادته وصورته وذلك ان الحدود انما توجد للبركات من المادة  
الصور لا للصفات فلا ينبغي ان يختلف في اتقاء الكثرة الحدود عن المبدء الاول تعالى وأما  
كثرة الخمسة وهي تعدد الماهية والاسمية فان الاسمية في الحقيقة في الموجودات هي معنى ذهني  
مكون لشي خارج النفس على ما هو عليه في النفس وما يدل عليه فهو مرادف للصادق وهي  
تدل عليه الرابطة الوجودية في القضايا الحقيقية فان افترضنا وجوده قال على معنيين أحدهما  
يدل عليه الصادق مثل قولنا هل شيء موجود أم ليس موجود وهل هذا هو حد كذا أو لا  
حد كذا والثاني ما يتصل من الموجودات منزلة النفس مثل قسم الموجودات الى المقولات  
بشر الى الجوهر والعرض وأدفعهم من الموجود ما يفهم من الصادق يمكن خارج النفس

ليست حبة من ذاتها بل من قبل حياة تخلها فواجب ان تكون تلك الحياة التي استغاد منها ما ليس بحي الحياة بذاتها او يفضي الامر فيها الى غير نهاية وكذلك يعرض في العلم وسائر الصفات واما كون لذات لو حدة ذات صفات كثيرة عضافة او مصلوبة او متوهمة بانحاء مختلفة من غير ان تكون تلك الذات متكررة بتلك الصفات فذلك امر لا يذكر وجوده مثل كون الشيء موجودا وواحد او ممكنا وواجبا فان الشيء الواحد بعينه اذا اعتبر من جهة ما به - در عنه شيء غيره سمي قادر وفاعلا واذا اعتبر من جهة تخصه به أحد الفاعلين المتقابلين سمي مريدا واذا اعتبه من جهة ادراكه لمعقول سمي عالما واذا اعتبه بالعلم من حيث هو ادراكه وسبب للحركة سمي حيا اذ كان الحي هو المدرك المتحرك من ذاته وانما الذي يمتنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائم بذاته وبخاصة ان كانت تلك الصفات جوهرية وموجودات بالفعل واما ان كانت باقية فليس يمتنع عند الفلاسفة ان يكون واحدا بالفعل كثيرا بالقوة وهذه هي عندهم حال اجزاء الحدود مع الحدود (قوله) وزعموا ان ذلك يوجب كثرة الى قوله بكونه - ما شئت - من يريد ان كون هذه الصفات مقاربة للذات ليس يمنع ذلك من وجوب كونها كثيرة في نفسها كالموتائر وجودها عن الذات او تأخر وجود بعضها عن بعض لما كان المفهوم عند العقل من ذلك واحدا وانما حكمي بوجاهة قول الفلاسفة قال يقال لهم هم عرفتم استقالتهم الى قوله بسبب (قلت) ما اذا سلم الخصوم فلاسفة ان ههنا وجودا هو واجب لوجود من ذاته وان معنى واجب الوجود انه لا علة له اصل - الا في ذاته مما به قوامه ولا من خارج فلا انتم كلك لهم على الزعم الفلاسفة فذلك انه ان كانت الصفات منقومة بالذات فالذات هي الواجبة الوجود بذاتها والصفات تبعها فيكون واجب الوجود بذاته هو الذات والصفات واجبة تبعها ويكون المجموع عنهما مركبا لكن الاشعية ليس تسلّم لهم ان واجب الوجود بذاته يبدل على هذا لان برهانهم لا يفضي اليه اذ كان برهانهم انما يؤدي الى ما لا علة له فاعلة زائدة عليها (قال أبو حامد) والاضراض على هذا الى قوله وصفاته جميعا (قلت) قوله وان كان ابطالكم القسم الاول الى قوله على نفي الكثرة يريد ابطالهم ان يكون الموصوف والصفة كل واحد منهما قائما بذاته وذلك انه يلزم عنه ان يستغنى كل واحد منهما عن صاحبه فيكون الماهية متغلا بنفسه ويكون ههناك اثنييتية فلا يكون ههناك معنى به صارت الصفة والموصوف واحدا ولما كانوا قد استعملوا في هذا النوع من الكثرة لزوم وجود اثنييتية في الاله عنها وكان الامر في البرهان يجب ان يكون بالعكس أي تبطل الاثنييتية من جهة ابطال الكثرة قال فيه انهم عكسوا فيبينوا الاصل بالقرع والذي فعلوه هو معاندة لا بحسب الامر في نفسه بل بحسب قول الخصم وذلك ان خصومهم يذكرون الاثنييتية واما انت فقد علمت في غير هذا الموضع ان المعاندة صنفان صنف بحسب الامر في نفسه وصنف بحسب قول المعاندة وان الحقيقة هي التي هي بحسب نفس الامر وان المعاندة الثانية وان لم تكن حقيقة فانها قد تستعمل ايضا فقال له لعل المختار الى قوله واجب الوجود يريد انما هو هذا القسم من الاقسام

تعالى واحد مع وصفه بأوصاف كثيرة فلا كلام معه في هذا إلا ما ذكره من تسمية عقله بأنه يدل على معنى سبهي وليس كذلك بل هو الاسم الخاص بذاته عند الفلاسفة المشائين بخلاف ما يراه أفلاطون من أن العقل غير المبدئية الأول وأنه لا يوصف بأنه عقل وكذلك قوله في العقول المفارقة أن فيها إمكانا وعدما وشرا ليس هو من قولهم فلنرجع إلى ما ذكره في الرد عليهم في المسائل الخمس (المسألة السادسة) في إبطال مذهبهم في نفى الصفات (قال أبو حامد) اتفقت الفلاسفة على قوله على نفى الصفات (قلت) لذي يعسر على من قال بنفى تعدد الصفات هو أن تكون الصفات المختلفة ترجع إلى ذات واحدة حتى يكون مفهوم العلم مثلا والقدرة والارادة مفهوما واحدا وإنما ذاتها واحدة وإن يكون أيضا العلم والعالم والقدرة والقادر والارادة والمريد معنى واحدا والذي يعسر على من قال أن ههنا ذاتا وصفات زائدة على الذات أن تكون للذات شرطاني وجود الصفات والصفات شرطاني كمال الذات ويكون المجموع من ذلك شيئا واجب الوجود أي موجودا واحدا ليس فيه علة ولا معلول لكن ههنا جواب عنه في الحقيقة إذا وضع أن ههنا شيئا واجب الوجود بذاته فإنه يجب أن يكون واحدا من جميع الوجوه وغير مركب أصلا من شرطه وشرطه علة ومعلول لأن كل موجود بهذه الصفة فاما أن يكون تركيبه واجبا واما أن يكون ممكنا فإن كان واجبا كان واجبا به لا بذاته لأنه لا يعدم من نزل مركب قديم من ذاته أعني عن غير أن يكون له مركب وبخاصة على قول من أنزل أن كل عرض حادث لأن التركيب فيه يكون عرض قديما وإن كان ممكنا فهو محتاج إلى ما يوجب اقتران العلة بالمعلول وأما أنه هل يوجد شيء مركب من ذاته على أصول الفلاسفة وإن جوزوا العراضا قديمة فغير ممكن وذلك أن التركيب شرط في وجوده وليس يمكن أن تكون الأجزاء هي فاعلة للتركيب لأن التركيب شرط في وجودها وكذلك أجزاء كل مركب من الأمور الطبيعية إذا انفصلت لم يكن الاسم المقول عاميا إلا باشتراك مثل اسم النقولة على التي هي جزء من الإنسان الحي واليد المقطوعة بل كل تركيب عند أرسطاطليس فهو كثر فاسد فضلا على أن يكون لاعلة له وأما أنه هل تفضي الطريقة التي سلكها ابن سينا في واجب الوجود وممكن الوجود إلى نفى مركب قديم فليس تفضي إلى ذلك لأنه إذا فرضنا أن الممكن ينتهي إلى علة ضرورية والضرورية لا تنتهي إلى ما كان يكون له علة أولاهة لها وإن كانت لها علة فانتهاى إلى ضرورية لاعلة له فإن ههنا القول أغصا يؤدي من جهة امتناع التسلسل إلى وجود ضروري لاعلة له فاعلة لا إلى موجود ليس له علة أصلا لأنه يمكن أن يكون له علة موروثة أو مادية إلا أن يوضع أن كل مادة وصورة وبالجمله كل مركب فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه وهذا يحتاج إلى بيان ولا يتصحه القول المسلول في بيان واجب الوجود بما ذكرنا فيه من الاختلال ولهذا لا يثبت له شيء لا يثبت دليل الأشعرية وهو أن كل حادث له محدث إلى أول قديم ليس بمركب وإنما غرضي إلى أول ليس بمحدث واما أن يكون العالم والعلم شيئا واحدا فليس بمنع بل واجب أن ينتهي الأمر في أمثال ههنا الأشياء إلى أن يتحد المفهوم فهاهنا ذلك أن العالم أن كان عالما



الاول فيسـ يلزم ضرورة ان يكون شرطاً في وجود كل الفاعـ لاثلاثه عولان فتكون المادة  
 ليست شرطاً في وجود فعل الفاعل فقط اذ كان كل فاعل انما يفعل في قابل بل وان يكون  
 شرطاً في وجود الفاعـ ل فيكون كل فاعل جسماً وهذا كله لا تسامح الاشعرية لا تطله فان  
 قالوا ان هذه لذلـ الموصوفة بهذه الصفات هي عندكم ليست بجسم وهذا غاية ما تنتمى  
 اليه الاقاويل الجديدة في هذه المسئلة واما الاقاويل البرهانية في كتب القدماء التي كتبوا  
 في هذه الاشياء وبخاصة في كتب الحكم الاول لا ما أثبت في ذلك ابن سينا وغيره عن ينسب  
 الى الاسلام ان الفـ له شئ في ذلك فان ما أثبتوا من هذا العلم هو من نفس الاقاويل الطيبة لانها  
 من مقدمات عامة لا خاصة أي خارجة من طبيعة المفحوص عنه وقوله قلنا فالصفة قد انقطع  
 الى قوله ولا صفته (قلت) هذا شئ لا سماء المحصوم بل يقولون ان من شرط الفاعل الاول ان  
 لا يكون قابلاً للصفة لا القبول بل على هيولى وذلك انه ليس يمكن ان يقطع التسلسل بوضع  
 فاعل بأي صفة اتفق بل بفاعل لا يكون له فاعل اصلاً ولا موصوف بصفة يلزم عنه ان يكون له  
 فاعل وذلك ان وضع الصفة الفاعلية الاولى يقوم بعمله قابلية هي غير شرط في وجودها قد يظن انه  
 مستحيل فان كل له شرط في وجوده فافتراضه بالشرط هو من قبل علة غيره لان الشئ لا يمكن  
 ان يكون علة لمقارنته لشرط وجوده كما لا يكون علة لو خود نفسه لان الشرط لا يتخلوان  
 يكون قائماً بذاته من دون افتراضه بالشرط فحتاج الى علة فاعـ له لتمر كسبهم بالشرط اذ  
 لا يكون الشئ علة في وجود شرط وجوده لكن هذه كلها أمور عامة وبالحكمة فهذه المسئلة  
 ليس يمكن ان ينصو رهم شئ يقرب من اليقين من هذه الطريقة وذلك لاشتراك الاسم الذي  
 في واجب الوجود بذاته وفي الممكن من ذاته الواجب من غيره وفي سائر المقدمات التي ترد عليها  
 المـ لك الثاني (قال) أبو حامد قولهم ان العلم والقدرة الى قوله واجب الوجود (تم قال) أبو حامد  
 راداعلى هذا القول وهذا هو الاول الى قوله لا استحالة فيه (قلت) هذا تكثير من القول في  
 معنى واحد والفصل في هذه المحصوم هو في مسئلة واحدة وهي هل يجوز فيما له علة قابلية ان  
 يكون له فاعل اول يجوز ذلك ومن اصول المتكلمين ان افتراض الشرط بالشرط من باب  
 الجائز وان كل جائز يحتاج في وقوعه وخروجه الى الفعل الى مخرج وإلى مقارنة الشرط بالشرط  
 ولان المقارنة في شرط في وجود الشرط وليس يمكن ان يكون الشئ علة في شرط وجوده  
 ولا يمكن أيضاً ان يكون الشرط هو العلة للفاعلية لو خود الشرط فان ذاته ليست علة فاعلية  
 لوجود العلم اول كنه الشرط في وجود العلم قائم على اوله لا يمكن بدعى هذه الاصول من علة  
 فاعلية أو جيت افتراض الشرط بالشرط وهكذا الحال في كل مركب من شرط وشرط ولو لكن  
 هذا كله ينكر على الفلاسفة بوصفهم السماء قديمة وهي ذات وصفات ولا يضعون لها فاعلاً على  
 النحو الذي هو الفاعل في الشاهد بدعى ما يلزم من ذلك الا أن يضعوا ان ههنا برهاناً يؤدى الى  
 ربط قديم عن رابط قديم وهو نوع آخر من الرباط غير الذي في الكائنة الفاسدة فان هذه كلها



عليه بحسب أصولهم ثم أخذ يبين ان المحال الذي راموا ان يلزموه عن انزال هذه القسمة ليس  
بلازم فقال فيقال لهم ان اردتم لي قوله ولا فاعل لها (قلت) هذا كله مائدة لم سلك في نفق  
الصفات طريقة ابن سينا في اثبات واجب لوجود بذاته واما الطريق الاقبح في هذا في وجوب  
الاجناد ولزوم ذلك للاشعرية فهي طريقة المتزلة وذلك انهم يفهمون من الممكن الموجود  
الممكن الحقيقي ويرون ان كل مادون المبدء الاول هو بهذه الصفة وخصوصهم من الاشعرية  
يسلمون هذا ويرون ايضا ان كل ممكن فله فاعل وان التسلسل ينقطع بالاقصى الى ما ليس  
ممكنا في نفسه وخصوصهم يسلمون لهم ذلك فان سلم لهم هذه ظن بها انه يلزم عنها ان يكون الاول  
الذي انقطع عنده الامكان ليس ممكنا فوجب ان يكون بسببها غير مركب لكن للاشعرية  
ان يقولوا ان الذي يفتني عنه الامكان الحقيقي ليس يلزم ان يكون بسيطا وغايلزم ان يكون  
قديم الاعله له فاعلية فلذلك ليس عنده ولا بهرمان على ان الاول بسيط من طريقة واجب  
الوجود ثم قال فان قيل واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان  
له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التاويل يريدان قالت الفلاسفة ان البرهان  
قد ادى الى ان واجب الوجود ليس له علة فاعلية فليس له قابلية واذا وضعتم ذاتا وصفات فقد  
وضعتم علة قابلية ثم قال جميعا عن هذا قلنا واذا سلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه معلوما قلنا  
قسمية لذات الى قوله وانما قولنا يريدان الاشعرية ليس تسلم ان تلك الذات المحاملة للصفات  
هذه قابلية فيلزمهم ان يكون لها علة فاعلية ولم يدل واجب الوجود بحسب ما ادى اليه برهانكم على  
موجود ليس له علة قابلية فضلا على ان يدل على ما ليس له ذات وصفات وانما يدل على انه ليس  
له سبب فاعل (قلت) وهذا العناد لازم بحسب دليلهم. لو سلمت الاشعرية للفلاسفة ان ما ليس  
له علة فاعلية ليس له علة قابلية لما تكسر بذلك قولهم لان الذات الذي وضعوا انما هي قابلية  
للصفات لا الاول اذ يضعون ان الصفات زائدة على الذات وليس يضعونها صفات ذاتية كما يضع  
ذلك النصاري ثم قال فان قيل كما يجب الى قوله لازم التسلسل وافضى الامر الى موجود لا محل  
له كالحال في العلة الفاعلية ثم قال مجاوبهم صدقتم الى قوله في محل (قلت) هذا قول  
لا يرتبط له بهذه المسئلة لا ما حكاه عن الفلاسفة ولا على ما قاله مجاوبهم فكأنه قول  
سقطائي وقال ان القول في وجوب تنهاى العلة القابلية ولا تنهاى الانسية بينهما وبين المسئلة  
المشكك فيها هي هل من شرط الفاعل الاول ان يكون له علة قابلية وذلك ان الفحص  
عن تنهاى العلة القابلية غير الفحص عن تنهاى العلة الفاعلية فان من سلم وجود العلة  
القابلية فيسلم ضرورة قطع تناسلها بعلة قابلية أولى خارجة عن الفاعل الاول ضرورة  
كما يسلم وجود فاعل اول خارج عن الماواد القابلية فالفاعل الاول ان كانت له مادة  
فانست تلك المادة محدودة لاني القابلية الاولى ولا تعبدونها من القوابل لسائر  
الموجودات بل تلزم تلك المادة التي للفاعل الاول ان كان له مادة ان تكون مادة خاصة

لك جميع الشكوك التي أوردناها هذا الرجل علمهم في هذا الموضع وإذا أنزلت أن العقل الذي  
هناك شبهه بعقل الانسان لمحق تلك الشكوك المذكورة فإن العقل الذي فيها هو الذي  
يلحقه التعدد والكثرة وأما ذلك العقل فلا يلحقه شيء من ذلك وذلك أنه برئ عن الكثرة  
اللاحقة لهذه المعقولات وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرَك وأما العقل الذي  
فيها فادراك ذات الشيء غير ادراكه أنه مبدء للشيء وكذلك ادراكه غير غير ادراكه  
ذاته بوجه ما ولكن فيه شبهة من ذلك العقل وذلك العقل هو الذي افاده هذا الشبه  
وذلك أن المعقولات التي في ذلك العقل بريئة من النقائص التي لحقتها في هذا العقل منها  
مثال ذلك أن العقل انما صار هو المعقول من جهة ما هو معقول لان هذه افعاله هو المعقول  
من جميع الجهات وذلك ان كل ما وجدت فيه صفة ناقصة فهي موجودة له ضرورة من قبل  
موجود فيه تلك الصفة كملية مثال ذلك ان ما وجدت فيه حرارة ناقصة فهي موجودة له من قبل  
شيء هو حار بحرارة كاملة وكذلك ما وجد حيا بحياة ناقصة فهي موجودة له من قبل حي بحياة  
كاملة وكذلك ما وجد عاقل بعقل ناقص فهو موجود له من قبل شيء هو عاقل بعقل كامل وكذلك  
كل ما وجد له قول عقلي كامل فهو موجود له من قبل عقل كامل فان كانت افعال جميع الموجودات  
افعالا عقلية كاملة حكيمه وليست ذوات عقول فهي معقولة من قبله صارت افعال الموجودات افعالا  
عقلية ومن لم يفهم هذا المعنى من ضعفاء الحكماء هو الذي يطلب هل المبدء الاول بعقل ذاته أو  
بعقل شيئا خارجا عن ذاته فان وضع أنه بعقل شيئا خارجا عن ذاته لزمه ان يستكمل بغيره وان وضع  
أنه لا بعقل شيئا خارجا عن ذاته لزم ان يكون جاهلا بالموجودات والمحجب من هو هؤلاء القوم انهم  
نزهوا الصفات الموجودة في الباري تعالى وفي المخلوقات عن النقائص التي لحقتها في المخلوقات  
وجعلوا العقل الذي فيها شبيها بالعقل الذي فيه وهو الحق شيء بالنزاهة وهذا كافي في هذا الباب  
ولكن على كل حال فليذكر باقي كلام هذا الرجل في هذا الفصل وننبه على الغلط اللاحق فيه  
(الوجه الثاني قال أبو حامد) هو ان قولهم ان قوله من كل وجه (قلت) تحصيل الكلام ههنا في  
سؤالين أحدهما كيف صار علمه بذاته هو علمه بغيره وقد تقدم الجواب على ذلك وأنه يوجد في  
عقل الانسان من هذا ما هو الذي وقفنا على وجوب وجوده في العقل الاول والسؤال الثاني هو  
هل يتكثر علمه بتكثير المعلومات فانه يحيط بجميع المعلومات المتناهية وغير المتناهية على  
الوجه الذي يمكن ان يحيط علمه بغير المتناهي (والجواب) عن هذا السؤال انه ليس يمنع في العلم  
الاول ان يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات فانه لم يمنع عند الفلاسفة ان يكون يعلم غيره  
وذاته علمًا مقترقا من جهة أنه يكون هناك علوم كثيرة وانما يمنع عندهم ان العقل  
يستكمل بالمعقول ومع اول علمه فلو عقل غيره على جهة ما عقله نحن ان كان عقله معلوما عن  
الموجود المعقول لآلهة له وقد قام البرهان على أنه علمه بالوجود والكثرة التي في الفلاسفة هي  
ان يكون عالما لا بنفسه بل يعلم زائد على ذاته وليس يلزم من نفى هذه الكثرة عنه تعالى نفى

الإنسان بنفسه وكذلك الحال في الأشخاص فإنه ليس علم زيد بعمره وهو نفس زيد ولذلك قد يعلم زيد ذاته مع جهله بعمر (قال) أبو حامد فإن قيل هولا يعلم العبراني قوله لأن الذات واحدة (قلت) كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسئلة يفتني على أصول لهم يجب أن تتقدم فتة كلام فيها فأنهم إذا سلم لهم ما وضعوه منها وزعموا أن البرهان قادهم اليه لم يلزمهم شيء من هذه الالتزامات كلها وذلك أن القوم يصنعون أن الموجود الذي ليس بجسم هو في ذاته علم فقط وذلك أنهم يرون أن الصور إنما كانت غير عالمة لأنها في موادها ذواتها وحدها شيء ليس قائما في مادة علم أنه عالم وعلم ذلك بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت في النفس من مادتها صارت علما وعقلا وإن العقل ليس شيئا أكثر من الصور المتجردة من المادة وإذا كان ذلك كذلك فيهما كان ليس مجرد في أصل طبيعته فالتالي هي في العقل مجردة في أصل طبيعتها أخرى أن تكون علما وعقلا ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء وكان العقل ليس شيئا أكثر من إدراك المعقولات كان العقل منها هو العقول بعينها من جهة ما هو معقول ولم يكن هنالك مغايرة بين العقل والمعقول إلا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست في طبيعتها عقلا وإنما تصير عقلا بتجريد العقل صورها من المواد ومن قبل هذا لم يكن العقل منها هو المعقول من جميع الجهات فإن الشيء في غير مادة فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات وهو عقل المعقولات ولا بدولان العقل ليس هو شيئا أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها ولكنه واجب فيهما هو عقل مفرق أن لا يستند في عقل الأشياء الموجودة وترتيبها إلى الأشياء الموجودة وينتأخر مع قوله هنالك كل عقل هو مع هذه الصفة فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات ومنه يتكلم به وهو ضرورة بقصر فيما يعقله من الأشياء ولذلك كان العقل متناقصا عما تقتضيه طبائع الموجودات من الترتيب والنظام الموجود فيها فإن كانت طبائع الموجودات جارية على حكم العقل وكان هذا العقل الذي فينا مقصرا عن إدراك طبائع الموجودات فواجب أن يكون هنالك علم بنظام وترتيب هو السبب في النظام والترتيب والحكمة الموجودة في موجود موجود واجب أن يكون هذا العلم بالنظام الذي منه هو السبب في النظام الذي في الموجودات وإن يكون إدراكه لا يتصف بالكلية فضلا عن الجزئية لأن الكليات معقولات تابعة للموجودات ومتأخرة عنها وذلك العقل الموجودات تابعة له فهو حاصل ضرورة لا وجودات بعقله من ذاته النظام والترتيب الموجود في الموجودات لا يعقله شيئا خارجا عن ذاته لأنه كان يكون معلولا عن الموجود الذي يعقل لأعله له وكان يكون مقصرا إذا فهمت هذا من مذاهب القوم فهمت أن معرفة الأشياء يعلم كأي هو ولم ناقص لأنه علم لها بالقوة وأن العقل المفرق لا يعقل إلا ذاته وأنه لعقله ذاته يعقل جميع الموجودات إذ كان عقله ليس شيئا أكثر من النظام والترتيب الذي في جميع الموجودات وذلك النظام والترتيب هو الذي يتقلب القوى الغائلة ذات النظام والترتيب الموجودة في جميع الموجودات وهي التي تسمى الفلاسفة الطبايع فإنه يظهر أن كل موجود ففيه أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه وليس يمكن أن

الرجل من الحمل على المحكم بما يظهر من موافقة الرجل لهم في أكثر آراءهم (قال أبو حامد)  
مجيبا عن الفلاسفة فان قيل اذا ثبت الى قوله وهذا محال (ثم قال) أبو حامد مجيبا لهم قلنا  
مهما كان العلم واحد الى قوله كبراهين الهندسيات (قلت) هذا كله كلام طويل غاية  
خطي أوجد لي وتصوير ما حكا في نصرة الفلاسفة في كون علم الله متحدا بغيره ما أنه  
يظهر ان في المعقولات من احوال لا تتكرر ذوات المعقولات بكثرتها كما يظهر في الموجودات  
أحوال لا تتكرر الذوات بكثرتها مثل ان الشيء واحد وهو موجود وصورى ويمكن وان هذا  
اذا كان موجودا فهو دليل على وجوده لم يتحد بمحيط بل هو كثر بل غير متناهية فالجدة الاولى  
التي استعمل في هذا الباب ما يظهر من الامور الذهنية التي تلحق المعقول في النفس وهي  
فيه شبهة بالاحوال في الموجودات عند اعتبار لاضافات الموحدة فيها والاسلاب وذلك  
ان الاضافة اللاحقة للمعقولات يظهر من أمرها انها احوال لا تتكرر المعقولات بها وبجميع  
على ذلك بان الاضافة اللاحقة للامور المضافة هي من هذا الباب فهو وبما نده هذه الجدة  
فان الاضافة والمضافين علوم كثرية وان علمنا بالاجزاء مثلا غير علمنا بالاب والابن والحق ان  
الاضافة صفة زائدة على المضافين من خارج النفس في الموجودات واما الاضافة التي في  
المعقولات فهي ان تكون حالا أولى منها من ان تكون صفة زائدة على المضافين وهذا كله  
لانه شبه العلم لانسانى بالعلم الارزى ورام ان يحله بما يظهر في العلم الانساني ففة تدقل المحكم  
من المشاهد الى العايب في موجودين في غاية التبعاء دلالة في موجودين مشتركين في النوع  
أوفى الخس بل مختلفة في غاية الاختلاف واما الجدة الثانية فهي اننا نعلم الشيء بعلم واحد ونعلم  
اننا نعلم بعلم هو حال في العلم الاول لصفة زائدة عليه والدليل على ذلك انه يمر الى غير نهاية واما  
ما جاوب به من ان هذا العلم هو علم ثان وانه لا تسلسل فلامعنى له اذ معروف من أمره انه  
يتسلسل وليس يلزم من كون العلم عالما بالشيء غافلا عن انه يعلم انه يعلم ان يكون اذا علم  
انه يعلم فقد علم علما زائدا على العلم الاول بل العلم الثاني هو حال من احوال العلم الاول ولذلك  
لم يمنع عليه المرور الى غير نهاية ولو كان علما قائما بذاته زائدا على العلم الاول لم يصح فيه المرور  
الى غير نهاية واما المحبة التي الزم بها الفلاسفة المتكلمون من ان الجميع من المتكلمين  
يعرفون ان علوم الله تعالى غير متناهية وانه علم واحد فهي مقاومة بحسب اعتقاد قول القائل  
لا مقاومة بحسب الامر في نفسه وهي معاندة لا تفكالك لمصومهم عنها الا بان يضعوا ان علم  
البارى تعالى ليس يشبه في هذا المعنى علم المخلوق فانه لا أحول من يعتقد ان علم الله تعالى  
لا يخالف علم المخلوق الا من باب الحكمة فقط وهذه كلها أقوال جديدة والذى يعتمد  
عليه ان علم الله تعالى واحد وذو انه ليس معلولا عن المعلومات بل هو علة لها والشيء الذي  
استبانه كثرية هو لهرى كثرية واما الشيء الذى مع اولاته كثرية فليس يلزم ان يكون  
كثيرا بالوجه الذى به الماولات كثرية وعلم الاول لا يشك في أنه انفت عنه الكثرة التي  
في علم المخلوق كما انتهى عنه التغير بتغير العلوم والمتكلمين بغيره



ليس تعدد المعلومات في العلم الازلي كتعدد ما في العلم الانساني وذلك انه يلحقها في العلم  
الانساني تعدد من وجهين أحدهما من جهة الخيالات وهذا يشبه التعدد المكناني والتعدد  
الثاني تعدد ما في أنفسها في العقل من أعنى التعدد الذي يلحق الجنس الاول كلف (قلت)  
الموجود بانقسامه الى جميع الانواع الداخلة تحته فان العقل مثلا هو واحد من الامور الكلية  
المحيطة بجميع الانواع الموجودة في العالم وهو متعدد بتعدد الانواع وهو بين انه اذا انزلنا العلم  
الازلي عن معنى السكلي انه يرتفع هـ ذا التعدد ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العقل منا  
ادراكه الا لو كان العلم منها هو بعينه ذلك العلم الازلي وذلك مستحيل ولذلك أصـ سبق ما قال  
القوم ان للعقل حـ هذا توقف عنه لا تعدد وهو اللهـ زعن التكيف الذي في ذلك العلم  
وأما قالوا العقل منها هو علم الموجودات بالقوة لاعلم بالفعل والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل  
وكل ما كان العلم منا أكثر كلفة كان أدخل في باب العلم بالقوة وأدخل في باب نقصان العلم  
وليس يصح على العلم الازلي ان يكون ناقصا بوجه من الوجوه ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة  
لان العلم بالقوة هو علم في هيولى فلذلك ترى القوم ان العلم الاول يجب ان يكون علما بالفعل  
والا يكون هنالك كلفة أصـ لا ولا كثرة متولدة عن قوة مثل كثرة الانواع المتولدة عن  
الجنس وانما امتنع عندنا ادراك ما لانهاية له بالفعل لان المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن  
بعض فاما ان وجد هـ ناعلم تعدد فيه المعلومات فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء هذا  
كله مما يزعم القوم انه قد قام البرهان عليه عندهم واذا لم نفهم نحن من الكثرة في العلم الا  
هذه الكثرة وهي منتفية عنه فعلم واحد بالفعل سبحانه لكن التكيف هذا المعنى وتصوره  
بالحقيقة محتج على العقل الانساني لانه لو أدرك الانسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل  
البارئ تعالى وذلك مستحيل ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل علما ان علمه هو  
أشبه بالعلم الشخصي منه بالعلم السكلي وان كان لا كليلا ولا شخصيا ومن فهم هذا فهم معنى قوله  
تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وغير ذلك من الآيات الواردة  
في هذا المعنى (قال أبو حامد) وقد خالف ابن سينا عنه هذا غير من الفلاسفة الى قوله  
وتخييله (قلت) الجواب عن هذا كله بين مما قلناه وذلك ان القوم اعترفوا ان يعرف غيره  
من الجهة التي بها ذلك الغير أحسن وجود الثلث يرجع الملول عليه والاشرف وجود أحسن لان  
العلم هو العلم ولم ينقص من جهة انه يعلم ذلك الغير بعلم أشرف وجود من العلم الذي يعلم نحن  
به الغير بل واجب ان يعلم من هـ هذه الجهة لانه الوجهة التي من قبله او وجود الغير عنه ولما  
النظر في جواز كثرة المعلومات في العلم الازلي فمسألة ثانية وقد ذكرناها ولم يفر القوم من أجل  
هذه المسألة الى القول بانه لا يعرف الا ذاته كما توهم هذا الرجل بل من أجل ما قلناه وهو باحالة  
الثلثية عليه علمه الذي في غاية الحساسة فان سبنا الثمار ان يجمع بين القول بانه لا يعلم  
الا ذاته ويعلم سائر الموجودات يعلم أشرف علما به انه الانسان اذ كان ذلك العلم هو ذاته  
وذلك بين من قوله ان علمه بنفسه هو ويعبر بل بجمع الاشياء هو ذاته وان كان لم يشرح هذا



جعل الاراء كلها ملائمة لكل نوع من انواع الناس بمقتضى ما جعل الاشياء كلها اغذية لجميع الناس ومن منع النظر مستأهله بمقتضى ما جعل الاغذية كلها موما لجميع الناس وليس الامر كذلك بل فيها ما هو سم لنوع من الانسان وغذاء لنوع آخر فمن سقى الناس من هو في حقهم فقد استحق القودوان كان في حق غيره غذاء ومن منع السم عن هو في حقه غذاء حتى مات وجب عليه القود ايضا فعلى هذا ينبغي ان يفهم الامر في هذا ولا يمكن اذا تعدى الشرير الجاهل فسقى السم من هو في حقهم سم على انه غذاء فقد ينبغي على الطبيب ان يجتهد بصناعته في شفاؤه ولذلك استخرنا نحن التكلم في مثل هذا الكجاب والافعا كما نرى ان ذلك يجوز لنا بل هو من اكبر المعاصي او من اكبر الفساد في الارض وعقاب المفسدين مع الحوم بالشرعية واذا لم يكن بد من الكلام في هذه المسئلة فانقل في ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام في هذا الموضوع عند من لم يتقدم في تناقض بالاشياء التي يجب بها الارتياض قبل النظر في هذه المسئلة فنقول ان القوم لما نظر والى جميع المدركات وجدوا انها صنفان صنف مدرك بالحواس وهي اجسام قائمة بذاتها مشار اليها واعراض مشار اليها في تلك الاجسام وصنف مدرك بالعقل وهي ماهيات تلك الامور المحسوسة وطبائعها اعني الجوهر والاعراض ووجدوا التي لها ماهيات بالحقبة فيها هي الاجسام واعني بالماهيات للاجسام صفات موجودة فيها بها صارت تلك الاجسام موجودة بالفعل ومخصوصة بصدور فعل من الافعال يصدر عنها او خالفت هذه الصفات الاعراض عندهم بان وجدوا الاعراض امورازائدة على الذات المشار اليها القائمة بنفسها محتاجة الى الذوات القائمة بها والذوات غير محتاجة في قوامها اليها اعني الى الاعراض ووجدوا هذه الصفات التي ليست باعراض زائدة على الذات بل هي نفس حقيقة الذات المشار اليها القائمة بنفسها حتى متى توهم ارتقاع تلك الصفات ارتفعت الذات ووقفوا على هذه الصفات في الموجودات المشار اليها اعني الاجسام من قبل افعال جسم جسم من تلك الاجسام الخاصة بها مثال ذلك انهم ادركوا الصفات التي بها صارت النباتات نباتا من قبل فعله الخاص به والصفات التي بها صارا الحيوان حيوانا من قبل افعال الحيوان الخاصة به وكذلك ادركوا ان في الجمادات صوراً بهذه الصفة تخصها من قبل افعال الجمادات الخاصة بها ثم لما نظر وافي هذه الصفات علموا انها في محل من تلك الذات وتوهم في ذلك المحل بانقلاب الموجودات المشار اليها من نوع الى نوع ومن جنس الى جنس بانقلاب تلك الصفات وتغيرها مثال ذلك انقلاب طبيعة النار الى الهواء وبزوال الصفة التي عنها يصدر فعل النار وهي التي بها سميت النار انار الى الصفة التي عنها يصدر فعل الهواء الخاص به وهي التي سمى بها الهواء هواء واستدلوا ايضا على وجود هذا المحل بكون الذات المشار اليها تفعل عن غيرها كما استدلو بالافعال على الصورة وذلك انه لم يمكن ان يتوهم ان الفعل والانفعال هما عن شيء هو طبيعة واحدة فاعتمدوا من اجل هذا ان جميع الاجسام القاعلة المنفصلة مركبة من طبيعتين قاعلة ومنفصلة فمما القاعل ضرورة وماهية وجوهر او مسمى والمنفصلة موضوعها وعنصر او مادة

بل بالذين في غاية الشر وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما له - بفاد هذا الرجل من النماهة  
 وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعها انما استنفادها من كتب الفلاسفة ومن  
 تعليمهم وهب لنا اذا اخطوا في شيء فليس من الواجب ان ينكرو فضلهم في النظر وما راضوا به  
 عقولنا ولو لم يكن لهم الاصناعة المنطق لكان واجبنا عليه وعلى جميع من عرف مقدار هذه  
 الصناعة شكرهم عليها وهو متعرف بهذا المعنى وداع اليه وقد وضع فيها التاليف ويقول انه  
 لا سبيل الى ان يعلم أحد الحق الا من هذه الصناعة وقد بلغ الغلو فيها الى أن استخراجها من كتاب  
 الله تعالى أفجور زلن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها حتى فاق أهل زمانه  
 وعظم في ملة الاسلام صيته وذكره ان يقول فيهم هذا القول وان يصرح بدمهم على الاطلاق  
 وذم علومهم وان وضعنا انهم يحطون في أشياء من العلوم الالهية فاننا انما نخرج على خطتهم  
 من القوانين التي علمونا بابها في علومهم المنطقية ونقطع انهم لا يلزمونا على التوقيف على  
 خطأ أن كان في آرائهم فان قصدهم انما هو معرفة الحق ولو لم يكن لهم الا هذا القصد دل كان  
 ذلك كافيا في مدحهم مع انه لم يقل أحد من الناس في العلوم الالهية قولاً بعتدبه وليس  
 بعصم أحد من الخطأ الا من عصاه الله تعالى بامر الهى خارج عن طمعة الانسان وهم  
 الانبياء فلا أدري ما جل هذا الرجل على مثل هذه الافاويل أسأل الله العصمة والمغفرة من  
 الزلل في القول والعمل والذي حكاه عن صفة ايمان من اتبع الشريعة في هذه الاشياء هو  
 الذي يقوله الحق الفلاسفة لان قول من قال ان علم الله تعالى وصفاته لا تكيف ولا تقاس  
 بصفات المخلوقين حتى يقال انها الذات أو زائدة على الذات هو قول المحققين من الفلاسفة  
 والمحققين من غيرهم من أهل العلم والله الموفق الهادي (قال أبو حامد) فان قبل هذا الاشكال  
 الى قوله في مسألة مفردة (قلت) الكلام في علم الباري تعالى بذاته وبغيره مما يحرم على  
 طريق الجدل في حال المناظرة فضلا على ان يثبت في كتاب فانه لا تنهى افهام الجمهور الى مثل  
 هذه الدقائق واذا خيض معهم في هذا بطل معنى الالهية عندهم فلذلك كان الخوض في  
 هذا العلم محرما عليهم اذ كان المكيافي في سعادتهم ان يفهموا من ذلك ما طاقوه افهامهم  
 ولذلك لم يقتصر المشرع الذي قصده الاول تعليم الجمهور في تفهم هذه الاشياء في الباري  
 تعالى لوجودها في الانسان كما قال الله تعالى لم تعبدهما الا يسمع ولا يبصر ولا يفهم عنك شيئا بل  
 واضطر الى تفهم معاني في الباري تعالى بقتيلها بالحوارج الانسانية مثل قوله تعالى أولم يروا  
 انما خلقناهم مما علمت ايدينا انما افهم لها بالذكور وقوله خلقت يدي فهذه المسئلة هي  
 خاصة بالعلماء المختصين الذين اطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب ان يثبت في كتاب  
 الا في الموضوعات على الطريق البرهاني وهي التي شأنها ان تقرأ على ترتب وبعد تصحيل  
 آخر يضيئ على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني اذا كان ذات فائقة مع قوله  
 وجود هذه العطرة في الساس فالكلام في هذه الاشياء مع الجمهور وهو غزلة من يسيء الفهم  
 ابدان كثير من الحيوانات التي تلك الاشياء معهم لها فان السهم انما هي أمور مضافة فانه

على فهو علم الانسان بها الذي هو معلول عنها فاعلم بالموجودات على الضد من علم الانسان اذ قد قام البرهان على هذا النوع من العلم واما على مذهب الاشعرية فليس له ماهية أصلا ولا ذات لان وجود ذات لا ماهية لها ولا هي ماهية لا يفهم وان كان قد ذهب بعض الاشعرية الى ان له ماهية خاصة بها تميز الذات عن سائر الموجودات وهذه الماهية عند الصوفية هي التي يدل عليها اسم الله الاعظم وقوله ثم يقال لهؤلاء لم يتخلصوا من الكثرة مع الاقتصار لهذه المخازي فاننا نقول علمه عين ذاته أو غير ذاته الى قوله بذاته عين ذاته كلام في غاية الركاكة والمتكلم به أحق انسان بالخزى والاقتضاح فان هذا هو الزام ان يكون الحكامل المنزه عن صفات الحدوث والتغير والنقص على صفة الناقص المتغير وذلك ان الانسان من جهة انه شئ مركب من محل وعلم موجود في ذلك المحل لزم ان يكون علمه غير ذاته بوجه ما كما سلف اذا كان المحل هو السبب في تغاير العلم والذات ولما كان الانسان انما كان انسانا وكان أشرف من جميع الموجودات المحسوسة بالعقل المقترن الى ذاته لا بذاته وجب ان يكون ماهو بذاته عقل هو أشرف من الموجودات وان يكون منزها عن النقص الموجود في عقل الانسان وقوله فان قيل ذاته الى قوله وكذلك سائر الصفات قالت الشريعة والفقهاء في قوله أظهر فانه قد تبين ان من الصفات ما هو أحق باسم الجوهرية من الجوهر القائم بذاته وهي الصفة التي من قبلها صار الجوهر القائم بذاته قائما بذاته وذلك انه قد تبين ان المحل لهذه الصفة ليس شيئا قائما بذاته ولا موجودا بالفعل بل انما وجد له القيام بنفسه والوجود بالفعل من قبل هذه الصفة هي في سائر الجواهر التي هي في الاعراض وان يظهر من أمر بعضهم انهم يقولون ان تقوم بذاتها الا ما عرضت لها الاشياء الكائنة بالاعراض ان تقوم بغيرها والاحتياج الى موضوع فهذا الوصف هو أشد شئ بعدا عن طبيعة الفاسدة من حيث العلم الذي هنا لا بالاعراض التي هنا كلام في غاية الضعف وهو أشد تخفا من جعل النفس عرضا كالتبليث والتريسع وهذا كافي في تنافق هذا القول كله وخصفه فاقسم هذا الكتاب التهاافت باطلاق لا تنافق الفلاسفة وما أبعد طبيعة العلم من طبيعة العرض وبخاصة علم الاول تعالى واذا كان في غاية العدم من طبيعة العرض فهو في غاية العدم من حاجته الى المحل (المسئلة الاربعة في بطلان قولهم الاول يجوز ان لا يشارك غيره في جنس) وبما رقه بفصل وانه لا ينطبق اليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل الى قوله فلم يكن له حدقات هذا انتهى ما حكمه عن الفلاسفة في هذا القول وفيه حق وفيه باطل أما قولهم ان الاول لا يجوز ان يشارك غيره في جنس وبما رقه بفصل فان كان أراد بالجنس المقول بتواطئ فهو حق وكذلك الفصل المقول بتواطئ لان كل ماهية ذاتية فهو مركب من صورة عامة وخاصة وهذا الذي يوجد له الحد درأما ان عني بالجنس المقول بتشكيك أعني بتقديم وتأخير فقد يكون له جنس هو الموجود مثلاً أو الشئ أو الجوهرية أو الذات وقد يكون له حد من هذا النوع من الحد وقد انما قال هذه الحدود مستعملة في الوجود مثلاً ما قيل في حد النفس انما هي كمال الحسنة لا لا وهذا ما قيل في حد الجوهرية هو الوجود لا في موضوع ولكن ليس

هذه هي الاجسام المشار اليها المركبة من هذين الشئين اللذين هموا احدهما ماضورة والاخر  
 مادة وان الذي يدرك العقل من هذه هي هذه الصور وانما تصير معقولات وعقلا اذا جردها  
 العقل من الامور القائمة بها اعني الذي هو ماضوعا ومادة ووجدوا الاعراض تنقسم في العقل  
 الى مثل هاتين الطبيعتين وان كان الموضوع لها بالحقيقة اعني المحل الذي تقوم به هي الاجسام  
 المركبة من ذينك المعنيين فلما تمزجت لهم الامور المعقولة من الامور المحسوسة وتبين لهم ان في  
 المحسوسات طبيعتين احدهما قووة لاخرى قبل نظروا اي لطبيعتين هي المتقدمة على الاخرى  
 فوجدوا ان الفعل متقدم على القوة لكونه اعل مرتبة دماغا على المفعول ونظروا في العال  
 والعلولات ايضا فافضى بهم الامر الى انه اولي هي بالفعل السبب الاول لمجمع العال فلزم ان  
 يكون في المحسوسات والاعراض لا يكون فيها قووة اصلالانه لو كان فيها قووة لكانت معلولة من جهة وعللة  
 من جهة فلم تكن اولي ولما كان كل مركب من صفة وموصوف فيه قوة وفعل وجب عندهم ان  
 لا يكون الاول مركبا من صفة وموصوف ولما كان كل يرى من القوة عندهم عقلا وجب  
 ان يكون الاول عندهم عقلا فهذه هي طريقة لقوم بجهتها فان كنت من اهل الفطرة المعدة  
 لقبول العلم لوم وكنت من اهل الثبات واهل الفراغ فعرضت لك ان تنظر في كتب القوم  
 وعلمهم ثم لتقف على كتبهم من حق اوضاعه وان كنت ممن تفضل واحدة من هذه الثلاثة  
 فعرضت لك ان تفرغ في ذلك الى ظاهر الشرع ولا تنظر الى هذه العقائد المحدث في الاسلام فانك  
 ان كنت من اهلها لم تكن من اهل اليقين ولا من اهل الشرع فهذه هي الحركة هؤلاء القوم  
 ان يعتقدوا ان هذه الذات التي وحدوا انها مبدؤ العالم انها بسيطة وانهم علم وعقل والشارع وان  
 النظام الموجوده في العالم واجزائه هو صادق عن علم متقدم عليه فصاروا ان هذا العقل والعلم  
 هو مبدؤ العالم الذي افاده ان يكون موجودا وان يكون معه عقولا وهذا يدعيه من المعارف  
 الانسانية الاول والامور المشهورة بحيث لا يجوز ان يصح للجمهور عنه والكثير من الناس  
 والافصاح به حرام من وقع له اليقين به لم لا سبيل له الى وقوع اليقين به لانه كالمقاتل له وأما  
 تسميتهم ما فارق المادة جوهر فاتهم لما وجدوا المحل الخاص بالجواهر انه القائم بذاته وكان  
 الاول هو السبب في كل مقام من الموجودات بذاتها كان هو الحق باسم الجوهر واسم الموجود واسم  
 العالم واسم الخي وجميع المعاني التي افادها في الموجودات وبخاصة ما كان منها من صفات  
 الكمال وأما سائر ما شاع به هذا الرجل على هذا المذهب فهو شئ غير ملتفت اليه الا عند الجمهور  
 والعامية من الناس وهم الذين يحرم عليهم سماع هذا القول فقوله وأي جبال لوجود  
 بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له مما جرى في العالم ولا مما يلزم ذاته ويصدر منه الى آخر  
 ما قاله هو كلام باطل كله فانه لم يوضعوا ماهية منزهة عن المحل كانت منزهة عن الصفات ولم  
 يتمكن من الصفات الا ان تكون في محل فتكون مركبة من طبيعة القوة وطبيعة الفعل وهو  
 ذو ماهية الموجودة باطلاق فالموجودات انما اصارت ذات ماهية به وهو الموجود العالم  
 بالموجودات باطلاق من قبل ان الموجودات انما اصارت موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته وذلك

6902  
SIA



هذه الحدود والى تصورهما يخصه وأما حكايته عن الغلاصة أن اسم الموجود إنما يدل من  
ذوات الأشياء على لازم عام لها فهو قول باطل وقد بينا في غير ما موضع ومقاله أحد منهم ابن  
سينا فقط وذلك أنه لما انتفى عنده أن يكون جنسا مقولا بتواطئ وانتفى أيضا أن يكون اسما  
مستترا كما زعم أنه اسم يدل على لازم عام للأشياء ومقاله في الذات يلزمه في اللازم ولو كان لازما لم  
يقبل في جواب ما هو وايضا أن كان يدل على لازم الأشياء فهل يدل على ذلك اللازم بتواطئ أو  
بأشتر أو بلزوم آخر فإن كان يدل بتواطئ فكيف يوجد عرض مقول متواطئ على أمور  
مختلفة الذوات وأظن ابن سينا أنه يسلم هذا وهو مستحيل لأنه لا يكون عن الأشياء المختلفة شيء  
هو متفق وواحد إلا من جهة ما تلك الأشياء المختلفة متفقة في طبيعة واحدة إذ يلزم ضرورة أن  
يكون اللازم الواحد عن طبيعة واحدة كما يكون العقل الواحد صادرا أيضا عن طبيعة واحدة  
وإذا كان ذلك مستحيلا فاسم الموجود إنما يدل من الأشياء على ذوات متقاربة المعنى وبعضها في  
ذلك أتم من بعض ولذلك كانت الأشياء التي وجود مثل هذا الموجود فيها أول هو العلم في سائر  
ما يوجد فيها في ذلك الجنس مثال ذلك أن قولنا حار مقول بتقديم وتأخير على النار وعلى  
الأشياء الحارة والذي يقال عليه بتقديم منها وهي النار هي السبب في وجود سائر الأشياء الحارة  
حارة وكذلك الأمر في الجوهر وفي العقل وفي المبدء وفي ما أشبه ذلك من الأسماء وأكثر طبع  
وتوجد في الأعراض ومقاله في رتبته من هذا الجنس والأسماء التي بهذه الصفة توجد في الجواهر  
المأخوذة في حده على نحو ما توجد أجناس هذه الأشياء في حدها وقد بين ذلك أبو نصر في كتابه  
في البرهان والأمر عند القوم أشهر من هذا وأما غلط ابن سينا أنه سمى اسم الموجود يدل على  
لصا دق في كلام العرب وكان الذي يدل على الصادق يدل على عرض ولا بد من صحة الحقيقة على  
مقول من المعقولات الثواني أعني المنطقية ظن أنه حينما استعمله المترجون إنما يدل على شيء  
المعنى وليس الأمر كذلك بل إنما قصده المترجون أن يدل به على ما يدل عليه اسم الذات والثاني  
قد بين ذلك أبو نصر في كتاب الحروف وعرف أن أسباب الغلط الواقع في ذلك هو أن اسم الموجود  
يوشك كل المشتق والمشتق يدل على عرض بل هو في أصل اللغة مشتق إلا أن المترجمين لم يسموا  
وهو في لسان العرب إنما يدل على هذا المعنى الذي كان القديما ينسبونه إلى الجوهر والعرض  
إلى القوة والفعل أعني لفظا هو مثال أول دل عليه بعضهم باسم الموجود لا عن أن يفهم منه  
معنى الاشتقاق فبدل على عرض دل على معنى ما يدل عليه اسم الذات فهو اسم صناعي لا لغوي  
بعضهم رأى لموضع الاشكال الواقع في ذلك أن يعبر عن المعنى الذي قصد في لسان اليونانيين  
بتكلم فيه بأن اشتق من لفظ الصبر الذي يدل على ارتباط المحول بالموضوع ما يدل على ذلك  
منى لأنه رأى أن هذا أقرب إلى الدلالة على هذا المعنى فاستعمل بدل اسم الموجود اسم الجوهرية  
كأنه أيضا تكلف من هذا اللفظ صيغة موجودة في لسان العرب ولذلك عدل العربي الاسم  
باسم الموجود والموجود الذي هو بمعنى الصادق هو الذي مفهومه هو غير مفهوم الماهية

73	474	475	476	477	478	47
98	499	500	501	502	503	50
23	524	525	526	527	528	52
48	549	550	551	552	553	55
73	574	575	576	577	578	57





